Veröffentlichungen des Instituts für Religionswissenschaft und Religionspädagogik

Gritt Klinkhammer, Hans-Ludwig Frese,
Ayla Satilmis, Tina Seibert

Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland

Eine quantitative und qualitative Studie



Gritt Klinkhammer, Hans-Ludwig Frese,
Ayla Satilmis, Tina Seibert

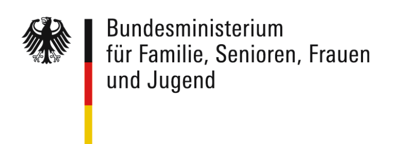
Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland

Eine quantitative und qualitative Studie

Universität Bremen

Gefördert im Rahmen des Bundesprogramms „Vielfalt tut Gut.“,
Jugend für Vielfalt, Toleranz und Demokratie, durch das
Bundesministerium des Inneren und das Land Bremen.







Gritt Klinkhammer; Hans-Ludwig Frese; Ayla Satilmis; Tina Seibert
Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland
Eine quantitative und qualitative Studie / Gritt Klinkhammer; Hans-Ludwig Frese; Ayla Satilmis; Tina Seibert.
Veröffentlichungen des Instituts für Religionswissenschaft und Religionspädagogik

Bremen: Universität Bremen, 2011

ISBN: 978-3-88722-722-7

Satz & Umschlag: TeXService, Bremen

Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis

Tabellenverzeichnis

Vorwort

Das Forschungsprojekt „Interreligiöse und interkulturelle Dialoginitiativen mit Muslimen in Deutschland: eine quantitative und qualitative Evaluation" wurde ermöglicht und unterstützt durch das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, durch das Bundesministerium des Inneren, durch die Senatorin für Wissenschaft und Bildung des Landes Bremen und die Universität Bremen. Dafür gebührt ihnen unser Dank ebenso wie der Dr. Buhmann-Stiftung für ihre Unterstützung.

Unser herzlicher Dank gilt zudem einer Reihe von Studierenden der Universität Bremen dafür, dass sie im Rahmen unseres Projekts verschiedene Aufgaben übernommen haben (insbesondere Recherchetätigkeiten, Transkriptionen und Unterstützung bei der Tagungsorganisation): besonders erwähnen für ihren unermüdlichen wie zuverlässigen Einsatz möchten wir Ines Averbeck, Tine Apel (Universität Marburg), Anke Drewitz, Gülay Gün, Moritz Muras, Till Hagen Peters, Habiba Rode, Philomela Sandner und Bianca Stock.

Ein besonderer Dank geht schließlich an alle Dialoginitiativen, die an unserer Studie teilgenommen haben und uns einen vertiefenden Einblick in ihre Arbeit ermöglichten. Ohne ihre konstruktive Mitarbeit hätte diese Studie nicht realisiert werden können. Ein herzlicher Dank geht ebenso an alle, die uns bei der Recherche nach weiteren Dialoginitiativen in Deutschland durch ihre wertvollen Hinweise geholfen haben. Überdies möchten wir uns bei den zahlreichen DialogakteurInnen, die sich an den von uns organisierten Fokusgruppengesprächen engagiert beteiligt haben, sehr herzlich für ihre interessanten Einschätzungen und wertvollen Hinweise bedanken.

Wir hoffen, dass unser Forschungsprojekt nicht nur der wissenschaftlichen Forschung neue Ergebnisse an die Hand gibt, sondern auch das Dialoggeschehen selbst und damit ein konstruktives multireligiöses und multikulturelles Zusammenleben in Deutschland befördert.

Gritt Klinkhammer, Hans-Ludwig Frese, Ayla Satilmis, Tina Seibert

1 Einleitung

1.1 Das Dialogos-Projekt

Der vorliegende Band ist das Ergebnis einer mehrjährigen Forschungsarbeit zu interreligiösen und interkulturellen Dialogen zwischen ChristInnen und MuslimInnen, die in eigens für diesen Dialog gegründeten Initiativen – zum Teil unter Beteiligung von VertreterInnen auch anderer Religionsgemeinschaften und öffentlicher Stellen – stattgefunden haben.

Nach dem Anschlag auf das World Trade Center am 11. September 2001, der vielfach als Angriff der ‚islamischen Welt' auf die ‚christlich-säkulare Zivilisation' gedeutet wurde, setzten viele zivilgesellschaftliche Kräfte zur innergesellschaftlichen Befriedung auf den Dialog mit MuslimInnen. Interreligiöse Dialoginitiativen – bis dahin wenig beachtet und manches Mal als ‚gutmenschelndes' Nischenengagement belächelt – erhielten bald einen sicherheitspolitischen Stellenwert ersten Ranges.

Das durch den Anschlag 2001 ausgelöste Interesse am interreligiösen Dialog zeigt sich sowohl in der stark gestiegenen Anzahl der Publikationen zu diesem Thema[1] als auch in gesellschaftspolitischen Maßnahmen in Form von Förderprogrammen für solche Initiativen.[2]

Die uns interessierende Frage nach Arbeits- und Wirkungsweisen der interreligiösen Dialoginitiativen wurde aber erst durch eine Krise im öffentlich unterstützten Dialoggeschehen ausgelöst: Im Jahr 2004 wurde von einem mit öffentlichen Mitteln geförderten, der Milli Görüş nahestehenden Verein offenbar, dass

1 Begonnen hat das Projekt bereits Ende 2005 mit einer Literaturrecherche, die ergab, dass etwa 70 % der vorliegenden Literatur zum Thema „interreligiöser Dialog" nach 2001 verfasst worden ist.

2 Ob auch die Anzahl der Initiativen gestiegen ist, lässt sich nicht genau beziffern. Zwar haben viele der von uns untersuchten Initiativen ihr Anfangsdatum in das Jahr 2001/2002 gesetzt, allerdings kann man konstatieren, dass Dialoginitiativen sich hin und wieder auflösen und neue entstehen. Siehe dazu auch Kap. 3.3.2.

er im Fall seiner Auflösung sein Vereinsvermögen den ‚Al-Aqsa-Brigaden' vermachen würde. Die Ministerien zogen sich daraufhin zunächst aus allen Dialogen zurück, bei denen Milli-Görüş-VertreterInnen mit am Tisch saßen. Dies führte unter Dialogbeteiligten und Dialogförderern zu einer grundsätzlichen Diskussion über die sinnvolle Gestaltung und Zielsetzung des Dialogs sowie über die Auswahl der ‚richtigen' TeilnehmerInnen.

In einer ersten explorativen qualitativen Studie (Mai 2006 bis März 2007) wurden Ausrichtende und TeilnehmerInnen von acht christlich-muslimischen Dialoginitiativen nach ihren Motiven für ihre Beteiligung und ihren Einschätzungen der Dialogeffekte befragt. Es trat ein hohes Engagement der Beteiligten gepaart mit einem beachtlichen Maß an Selbstorganisation zutage. Zudem wurde deutlich, dass Zielvorstellungen und Wirklichkeit im Dialog nicht immer übereinstimmen, was unter anderem darin begründet liegt, dass der Dialog mit diversen strukturellen Schieflagen zwischen den DialogpartnerInnen zu kämpfen hat (Klinkhammer und Satilmis 2007).

Diese erste Studie zeigte uns, dass das Feld des interreligiösen Dialogs mit MuslimInnen facettenreicher ist, als zunächst erwartet. Insbesondere steht das hohe persönliche Engagement, welches einzelne in diesem Dialog zeigen, in keinem angemessenen Verhältnis zu seiner öffentlichen Reputation als zivilgesellschaftliches Element.

Zwar wurden seit 2002 diverse öffentliche Förderprogramme für Dialoginitiativen ins Leben gerufen, Klarheit darüber, welche Ziele mit welchen Mitteln zu erreichen seien, stellte sich aber dennoch nicht ein. Auch blieb weiterhin offen, wie viele (aktive) Dialoginitiativen in Deutschland überhaupt existierten.

Neben staatlichen Förderprogrammen für interreligiöse und interkulturelle Dialoginitiativen hat die Einsetzung der „Deutschen Islam Konferenz"[3] zur weiteren Fokussierung auf die Frage von Sinn und Zweck von Dialoginitiativen wie auch zu ihrer Aufwertung als zivilgesellschaftliches Engagement beigetragen.

3 Die „Deutsche Islam Konferenz" konnte nicht in das Sample unserer Untersuchung aufgenommen werden. Die Dokumente sind aber gut zugänglich über die Internetseite des Gremiums: http://www.deutsche-islam-konferenz.de/; vgl. ausführlicher dazu die Ausführungen in Kap. 7.2.

1.1.1 Fragestellungen

Unsere Untersuchung will einen Beitrag zur Klärung dieser aufgeworfenen Frage nach Sinn und Zweck von Dialoginitiativen zwischen ChristInnen und MuslimInnen in empirischer Weise leisten. D. h., wir tragen in unserer Untersuchung keine von den Dialoginitiativen unabhängigen Überlegungen zu Sinn und Zweck der Dialoge an sie heran, sondern fragen danach, welchen Sinn, welche Erwartungen und Wirkungen die DialogakteurInnen an ihre Aktivitäten knüpfen und welche Ziele sie selbst in den Dialogen wie umsetzen.

Im Folgenden verzichten wir weitgehend auf die Terminologie der DialogakteurInnen, da eine solche Übernahme leicht zu einer Konfusion der Perspektiven führen könnte; in dieser Terminologie sind oftmals Anspruch und Wirklichkeit stark miteinander verwoben. Dies gilt sowohl für Dialogmodelle (z. B. Sundermeier 1996) und für kirchliche Unterscheidungen von Dialogebenen (Dialog des Handelns etc.) als auch für theologische Theorien, die beispielsweise zwischen inklusivistischen, exklusivistischen und pluralistischen Gottesvorstellungen unterscheiden (z. B. Knitter 1997). Wir möchten mit unserer Zurückhaltung in Bezug auf diese Terminologie nicht die hier geleistete systematische Arbeit abwerten. Wir wollen jedoch deutlich machen, dass unsere Forschungsergebnisse auf der Analyse empirischer Daten basieren, die mittels qualitativer und quantitativer Methoden gewonnen wurden.

Bei der hier vorliegenden Untersuchung, die von Mai 2008 bis Dezember 2010 gefördert wurde, greifen drei Fragekomplexe ineinander, vor deren Hintergrund das Forschungsprojekt konzipiert wurde:

Die integrationspolitische Dimension

Aufgrund der oben beschriebenen Einbettung des interreligiösen Dialoggeschehens in sicherheitspolitische Bemühungen wurden auch im Projektentwurf integrationspolitische Fragen aufgegriffen, die nach dem 11. September 2001 insbesondere den Bereich des inneren wie des weltweiten Friedens zwischen Angehörigen verschiedener Religionen betrafen.

Es stellte sich die Frage, ob und in welcher Weise Dialoginitiativen integrationspolitische Wirkung entfalten: Inwiefern wirken Dialoginitiativen gemeinschaftsfördernd und friedensstiftend? Unterstützen sie die Integration von MuslimInnen, verstanden als wechselseitigen mehrdimensionalen Prozess (vgl. Es-

ser 2004)? Und sofern sie eine solche Wirkung entfalten, auf welche Weise geschieht das? Gibt es Kriterien, die besonders wirksam dafür sind? Nicht zuletzt ist es wichtig festzustellen, wo überall und welche Art von Dialoginitiativen es in Deutschland gibt. Sind sie beispielsweise an allen Orten vertreten, an denen sie potentiell gebraucht werden, oder sind Lücken zu verzeichnen?

Konfliktdynamisch-sozialpsychologische Dimension

In unserer Gesellschaft, die zunehmend durch eine Pluralität von Religionen, kulturellen Lebensformen und partikularen Gemeinschaften geprägt wird, ist die Konfrontation, der Umgang mit Konflikten und deren Bewältigung stets und in vielfältiger Weise präsent. Nicht selten entstehen interreligiöse wie interkulturelle Dialoginitiativen, weil das Zusammenleben zwischen ChristInnen und MuslimInnen bzw. zwischen Einheimischen und muslimisch geprägten MigrantInnen in irgendeiner Weise als konflikthaft wahrgenommen wird. Die Initiativen wurden gegründet, um vorhandene Konflikte im Dialog zu lösen. In anderen Fällen offenbaren sich Konflikte erst dann, wenn sich die Dialogbeteiligten näher kennenlernen.

Das Forschungsprojekt hat sich zur Aufgabe gemacht, zu untersuchen, welche Konflikte von den DialogteilnehmerInnen angeführt und wie sie im Dialoggeschehen gelöst werden. Zudem möchten wir herausfinden, ob das Dialoggeschehen zu einer wachsenden Konfliktfähigkeit im Sinne von *„Respekt vor Differenz“* (vgl. u. a. Forst 2003; Sandkühler 1996) beitragen kann. Zur Bearbeitung dieser Aspekte greift das Projekt unter Anderem auf bereits bestehende Hypothesen und Theorien zu Intergruppenkonflikten sowie auf Konfliktlösungs- bzw. Präventionstheorien zurück (vgl. Pettigrew 1998; Wagner 2000) und analysiert, ob vergleichbare Methoden in den Dialoginitiativen zur Anwendung kommen bzw. zielführend sind.

Religionswissenschaftliche Dimension

In historischen Quellen sind zahlreiche Kontaktsituationen zwischen den verschiedenen Religionen dokumentiert. Unser Projekt vertritt jedoch die These, dass sich seit Mitte des 20. Jahrhunderts in Europa eine historisch einzigartige und qualitativ neue Form des Kontaktes zwischen den Religionen entwickelt hat. Für die von uns in Deutschland untersuchten Dialoginitiativen lassen sich

keine vergleichbaren geschichtlichen Vorläufer finden. Da es keine historischen Anknüpfungspunkte gibt, fragen wir zunächst auf einer ganz grundsätzlichen Ebene, welche Ziele die Dialoginitiativen verfolgen und wie sie arbeiten.

Aufgrund der qualitativen Vorläuferstudie war uns bewusst, dass nicht alle Initiativen integrationspolitisch motiviert sind. Daher galt es, das gesamte Spektrum der Ziele und Umsetzungen darzustellen, sowie regionale, geschlechts-, milieu- und religionsspezifische Differenzierungen in den Umsetzungen herauszuarbeiten. Ein weiteres religionswissenschaftliches Interesse galt den Veränderungsprozessen, die der mittlerweile bis zu 20–30 Jahre dauernde Dialog in den beteiligten Religionsgemeinschaften in Gang gesetzt hat. Hierbei ging es darum, strukturelle Veränderungen, wie beispielsweise die Einsetzung von Dialogbeauftragten wahrzunehmen. Interessiert haben uns aber auch inhaltliche Fokussierungen religions-/offenbarungsbezogener Themen, die mit dem Dialog neu bzw. wieder entdeckt und verstärkt werden (z. B. Abraham, Schöpfungstheologie, Monotheismusverständnis, politische Aufgaben der Religionen, Hermeneutik heiliger Texte u. a.).

Insgesamt zielt unser Projekt auf eine differenzierte Untersuchung der Handlungsweisen der interreligiösen Dialoginitiativen und auf eine umfassende Darstellung ihrer Ziele und Leistungen. Unser Forschungsprojekt hat weder den Anspruch, integrationspolitische Richtungen vorzugeben, noch Hilfestellung bei theologischen Debatten in den Dialoginitiativen bezüglich Wahrheitsfragen zu leisten. Vielmehr hat das Projekt die Dialogansprüche der Initiativen selbst zum Prüfstein ihres Handelns gemacht.

Die Ergebnisse unserer wissenschaftlichen Forschung beleuchten einen neuen und bislang vernachlässigten gesellschaftlichen und religiösen Handlungsraum. Wir hoffen, dass die Ergebnisse darüber hinaus der Selbstvergewisserung und Reflexion der Dialoginitiativen über Dimensionen und Zusammenspiel von Zielsetzung, Umsetzung und Wirkung dienen und somit das Dialoggeschehen selbst fördern.

1.1.2 Auswahl der Untersuchungseinheiten

Dialoge finden überall statt – nicht nur im Alltag; die Medien sind voll mit inszenierten Dialogen über die unterschiedlichsten Themen. Dialoge, so mag es scheinen, haben jenseits einer zielführenden Aushandlung von Optionen eine kathartische Wirkung. Etwas auszusprechen und im Gespräch zu sein, kann auch in

dieser rituell-symbolischen Form Bedeutung erlangen; beispielsweise als Ritual der Anerkennung einer Position bzw. des Gegenübers als GesprächspartnerIn.[4]

Unsere Untersuchung konnte nicht alle interreligiösen und interkulturellen Dialoge in den Blick nehmen. Wir mussten uns beschränken auf ein abgrenzbares und in sich vergleichbares Sample von Dialogen. So nahmen wir nur solche Dialoginitiativen in unser Sample auf, in denen MuslimInnen beteiligt waren und die sich mehr oder weniger als „soziale Gruppe" eigens für den Dialog formiert haben.[5] Eine „soziale Gruppe" ist nach Neidhardt bestimmt durch eine „unmittelbare Mitgliederbeziehung" und eine „relative Dauerhaftigkeit" (Neidhardt 1979, S. 642). Diese Initiativen sind zum größten Teil selbstorganisierte Gruppen mit sehr unterschiedlichen Institutionalisierungsgraden (vgl. Abb. 3.13).

1.1.3 Umsetzung[6]

Quantitative Untersuchung von Dialoginitiativen und Stichprobenerhebung bei TeilnehmerInnen

Bevor die quantitative Befragung starten konnte, mussten wir uns auf die Suche nach Dialoginitiativen machen. Nicht alle Dialoginitiativen haben eine eigene Internetseite oder sind irgendwo verzeichnet. Wir haben schließlich 270 Dialoginitiativen ausfindig gemacht. Davon entsprachen 232 unserem Auswahlkriterium einer eigens zum Zweck des Dialogs organisierten Gruppe. Die quantitative Erhebung erfolgte über zwei verschiedene Fragebögen. Ein Fragebogen wurde für die Erhebung von Daten der Initiativen entworfen. In diesem wurden Grunddaten (Alter der Initiative etc.) sowie Daten zur Zusammensetzung, Zielsetzung, Selbsteinschätzung (z. B. in Bezug auf Wirkungen) und zu den Methoden des Dialogs erfragt. Ein weiterer kürzerer Fragebogen wurde für die TeilnehmerInnen der Dialogaktivitäten entworfen. Hier ging es ebenfalls um Motivation, Einschätzung der Veranstaltung, Mitarbeit und Einstellungen. Die Daten aus den Fragebögen wurden in unserer Auswertung anonymisiert. Das bedeutet, dass

4 Vgl. dazu die höchst interessante Untersuchung von Sternbach (2010) zum „symbolischen Dialog" beim muslimischen Fastenbrechen in Deutschland und seine Bedeutung als öffentliche Anerkennung durch prominente nicht-muslimische Gäste.

5 Somit fielen z. B. regelmäßige Gemeindegruppenbesuche zwischen christlichen und muslimischen Gemeinden nicht in unser Sample.

6 Hierzu eingehender die methodischen Kapitel zur qualitativen und quantitativen Untersuchung (Kap. 2; 5).

die Darstellung der Ergebnisse im Folgenden nicht projektbezogen erfolgt, sondern ausschließlich in systematischer Ordnung. So wird beispielsweise nicht namentlich dargestellt, welche Projekte bestimmte Formen von Veranstaltungen präferieren, sich mit wem an einen Tisch setzen oder ihren Dialog derzeit für mehr oder weniger effektiv erachten. Ziel der Darstellung in unserer Untersuchung ist es vielmehr, quantitative und qualitative Aussagen über die gegenwärtigen Arbeitsweisen und die Zusammenhänge zu treffen, die die Präferenz von bestimmten Veranstaltungsformen, eventuellen Rückgang der Beteiligung an Dialogen u. ä. betreffen.

Qualitative Untersuchung

Die qualitative Analyse bezieht 20 ausgesuchte Dialoginitiativen im gesamten Bundesgebiet ein und ist mit ausdrücklicher Zustimmung der jeweiligen Initiativen erfolgt. Die teilnehmende Beobachtung hat vor allem das aktuelle Dialoggeschehen in den Blick genommen. Dafür wurden – sofern alle TeilnehmerInnen dem zugestimmt haben – die Sitzungen mit einem Audio-Aufnahmegerät aufgezeichnet, um das Material möglichst unverfälscht vorliegen zu haben und auswerten zu können. Allerdings war das nicht bei allen Sitzungen möglich, wenn etwa Vertrauliches behandelt wurde oder einzelne TeilnehmerInnen prinzipielle Einwände erhoben. In diesen Fällen wurden ausführliche Protokolle erstellt, um das Dialoggeschehen weitestgehend dokumentieren zu können.

Die Beobachtung wurde auf die Inhalte, die bei den Treffen der Dialoggruppen verhandelt wurden, und auf deren Kommunikationsstrukturen fokussiert. Die hier verwendete Diskursanalyse nimmt vor allem Aussagepraktiken/Diskurse und ihre wirklichkeitskonstituierende Macht in den Blick (vgl. Keller 2007). Konkret hieß das für die Untersuchung, dass beispielsweise auf Gesprächsorganisation, Darstellung der Inhalte, Modi des Gesprächs, Herstellung von Reziprozität, Herstellung und Verfolgung von Zielen, symbolische Handlungen und ihre Bedeutung geachtet wurde. Auch die Darstellung der qualitativen Ergebnisse erfolgt so weit wie möglich anonym. Es ging uns bei der Auswertung der qualitativen Erhebung insbesondere darum, das konkrete dialogische Handeln und die (meist von der Initiative selbst gesetzten) Kriterien seiner Erfolge bzw. Misserfolge darlegen zu können.

Fokusgruppengespräche

Insbesondere durch die von uns initiierten Fokusgruppengespräche konnten die AkteurInnen im Laufe der Untersuchung vertiefenden Einblick in unsere Studie erhalten, wie auch Einfluss auf unsere weitere Projektbearbeitung nehmen. Für diese Diskussionen wurden aktive Mitglieder aus Dialoginitiativen eingeladen, um mit uns die Situation des Dialogs zwischen MuslimInnen und ChristInnen in Deutschland zu diskutieren. Die Gespräche haben wir getrennt durchgeführt, einmal mit muslimischen AkteurInnen und einmal mit christlichen AkteurInnen. Dieses Verfahren haben wir gewählt, um keine erneute zu beobachtende Dialogsituation entstehen zu lassen. Das Projektteam konnte über die Beiträge der DialogakteurInnen zusätzliche Erkenntnisse und relevante Informationen für das von uns untersuchte Feld gewinnen.

Datenbankservice unter www.dialogos-projekt.de

Um Informationen zu unserem Projekt für TeilnehmerInnen der Untersuchung und Interessierte bereithalten zu können, haben wir eine Website eingerichtet: `http://www.dialogos-projekt.de/`. In diese Website wurde eine Datenbank integriert, die Adressen und Kurzbeschreibungen von Dialoginitiativen in Deutschland bereithält. Hier finden sich alle Dialoginitiativen, die wir gefunden haben. Diejenigen, die dazu eine Zustimmung gegeben haben, finden sich dort auch mit ihren Adressdaten und einigen deskriptiven Daten, wie Art und Termine der Treffen, Zielgruppenbestimmung u. ä. Installiert wurde parallel dazu ein Veranstaltungskalender, den die Initiativen nutzen können, um Interessierte auf ihre öffentlichen Veranstaltungen aufmerksam zu machen. Aus den gesammelten Adressdaten ist so im Rahmen unserer Website ein synoptischer Überblick über die Dialoglandschaft in Deutschland entstanden.[7]

1.2 Zur Genese interreligiöser Dialoge mit MuslimInnen

Die Prominenz, die interreligiöse Dialoge derzeit in den Förderplänen des Bundes wie auch der EU haben, entspricht in keiner Weise ihrer Reputation und Behei-

7 Bei der Aufnahme der Dialoginitiativen in unsere Datenbank wurden keine Selektionskriterien hinsichtlich der Qualität oder Ähnlichem angelegt.

matung in Institutionen der deutschen Zivilgesellschaft: Interreligiöse Dialoge und auch ihre AkteurInnen stehen oftmals zwischen den Institutionen, auch wenn die christlichen Großkirchen – als wichtigste AkteurInnen – sich des Dialoggeschehens angenommen haben. So haben sich zwar internationale, nationale und regionale interreligiöse Organisationen herausgebildet, allerdings gibt es bis heute keinen gemeinsamen Dachverband. Vielmehr pflegen unterschiedliche Verbände und engagierte Einzelpersonen auf internationaler, nationaler und regionaler Ebene Kontakte auf Konferenzen, Happenings und Workshops. Ebenfalls ist die wissenschaftliche Expertise zu diesem Bereich äußerst dürftig, wenn man von den zahlreich publizierten Erfahrungsberichten und Empfehlungen an interreligiöse Dialoge für die Zeit nach dem 11. September 2001 absieht.

Diese Situation mag auch mit der noch jungen Geschichte des interreligiösen Dialogs im Westen zusammenhängen. Wie bereits erwähnt vertreten wir die These, dass der interreligiöse Dialog in der heutigen Form ein spezifisches Phänomen des 20. Jahrhunderts ist. Vorbilder zu solchen interreligiösen Dialogen findet man in der Religionsgeschichte nicht. Wir wissen zwar, dass seit Beginn der islamischen Religionsgeschichte Begegnungen zwischen Juden/Jüdinnen, ChristInnen und MuslimInnen stattgefunden haben – sogar, dass sich ohne die Begegnungen und Auseinandersetzungen die drei religiösen Traditionen nicht in dieser Weise herausgebildet hätten –, aber von Dialogen in der rezenten Bedeutung eines (offenen) Gesprächs unter, dem Anspruch nach, Gleichen kann nicht die Rede sein.[8]

1.2.1 Mittelalterliche Vorläufer

Wenn es um historische Vorbilder für den interreligiösen Dialog geht, wird gerne – insbesondere im interreligiösen Dialog selbst – auf die Konvivenz der drei monotheistischen Religionstraditionen im mittelalterlichen Spanien hingewie-

8 Obgleich bereits im Koran beispielsweise in Sure 29,46 MuslimInnen aufgefordert werden „Streitet mit den Buchbesitzern nur auf schöne Art, doch nicht mit denen von ihnen, die freveln. Sprecht: ‚Wir glauben an das, was auf uns herabgesandt und was auf euch herabgesandt wurde. Unser Gott und euer Gott ist einer. Ihm sind wir ergeben.'" (Übersetzung nach Bobzin 2010), so kreisten solche Streitgespräche aber um die Frage der Anerkennung des Islams als rechtmäßige Religion durch Juden/Jüdinnen und ChristInnen.

Eingehender zur modernen Diskussion über den Begriff des (interreligiösen) Dialogs und seine Verknüpfung mit Vorstellungen von Toleranz, Anerkennung und auch Mission siehe Klinkhammer 2008, S. 21–33.

sen. Die im Mittelalter zunehmend erfahrbare religiöse Pluralität der Welt hatte dazu geführt, dass sich die jeweiligen Religionen, vor allem das Christentum, über eine neue Form der Selbstverständigung gegen die anderen monotheistischen Traditionen abzugrenzen versuchten. Diese Selbstverständigung nahm bevorzugt die literarische Form des Religionsgesprächs[9] an, „in dem verschiedene Vertreter von Religionen bzw. Glaubensrichtungen aufeinander treffen, um argumentativ herauszufinden, welche den rechten Weg zum wahren Glauben darstellt" (Forst 2003, S. 96 f.). Diese Diskurse dienten, so Rainer Forst in seiner detaillierten Analyse weiter, nicht der „Wahrheitsfindung", sondern der „Wahrheitsdurchsetzung". „Der Dialog hatte hier somit nicht den Zweck der wechselseitigen Verständigung über Gemeinsamkeiten und Unterschiede, sondern den der Widerlegung der Gegner." (ebd., S. 97) Die literarischen Religionsdialoge eines Petrus Alfonsi oder Gilbertus Crispinus (u. a.) dienten vornehmlich apologetischen Zwecken und nicht einem tieferen Verständnis der anderen Religion (vgl. Wieland 1998). Auch wenn sich in den Werken einiger christlicher mittelalterlicher Denker (Abailard, Raimundus Lullus, Nikolaus von Kues) und auch in Werken von jüdischen und muslimischen Denkern aus Cordoba (Maimonides und Averroes) bereits wichtige Argumente für interreligiöse Toleranz finden lassen, so geht es ihnen doch letztlich um die vernunftmäßige Begründung der Vormacht der eigenen Religion.[10] Auch die christlichen Bemühungen um eine (selektive und verzerrte) Übersetzung des Korans einschließlich polemischer Kommentierungen sind gut erhaltene Zeugnisse für die apologetischen Absichten (vgl. Martínez Gázquez u. a. 2004). Von muslimischer Seite sind zu-

9 Tatsächliche Religionsgespräche aus dieser Zeit sind nicht dokumentiert, außer in biographischen Notizen.

10 Vgl. hierzu eingehender z. B. Forst 2003, S. 96–121. Eine Ausnahme bildet das Werk Ramon Lulls *Das Buch von den Heiden und den drei Weisen* (1998, orig. 1274–76). Darin lässt Lull sein konstruiertes Gespräch sehr unzeitgemäß mit einem offenen Ausgang enden und dem Vorschlag: „Und wenn sich unsere Diskussion so lange fortsetzte, bis wir drei uns zu einem einzigen Glauben und einer einzigen Religion bekennen und bis wir einen Weg finden, wie wir einander am besten ehren und dienen können, so dass wir zur Eintracht gelangen? Denn Krieg, Wirrsal, Missgunst, Unrecht und Schande hindern die Menschen daran, sich auf einen Glauben zu einigen. Die beiden anderen Weisen hielten für gut, was der Weise gesagt hatte; sie vereinbarten Zeit und Ort für die Streitgespräche und legten die Verhaltensregeln für einen respektvollen Umgang miteinander in der Diskussion fest." (Lull 1998, S. 249) Der interreligiöse Dialog wird hier bereits in geradezu moderner Weise als intersubjektiver, offener Transformations- und Lernprozess hin zu einer gemeinsamen Wahrheit verstanden.

dem aus dem maurischen Spanien Schriften erhalten, die vor der Übernahme der Gewohnheiten der ChristInnen warnen; dies würde die Gläubigen vom Islam trennen, auch wenn sie sich noch als MuslimInnen bekennten. Insgesamt scheint das Verhältnis von muslimisch-theologischer Seite abgeklärter, da die MuslimInnen aufgrund der Darstellung und Einordnung im Koran über die Juden/Jüdinnen und ChristInnen Bescheid zu wissen meinten (vgl. Kassis 2004).

1.2.2 Das Weltparlament der Religionen im Jahr 1893 und seine Wirkung

Die geistigen Anfänge der Idee einer interreligiösen Verständigung müssen eher in die Zeit der Aufklärung datiert werden. Vordenker wie Ephraim Lessing mit seiner Ringparabel (1779) gaben wichtige Anstöße dafür, zumindest die drei monotheistischen Religionstraditionen als prinzipiell gleichwertige und damit als in Worten und Taten wetteifernde zu verstehen. Insbesondere die gesellschaftliche Modernisierung in Form von Industrialisierung, Kolonialisierung und Globalisierung, Verstädterung und Technisierung, die begleitet wurde von einer gesellschaftlichen Säkularisierung, bereitete den Weg für eine neuartige globale Begegnung der Religionen. Beispielhaft bahnte sich eine solche Begegnung am Rande der Weltausstellung[11] 1893 im „Weltparlament der Religionen" in Chicago an.

Das „Weltparlament der Religionen" war Teil der Weltausstellung, die sich in 20 „Departments" gliederte, die über 17 Tage 200 verschiedene Kongresse durchführten, an denen etwa 6000 Delegierte beteiligt waren. Eines der „Departments" war der „Congress of Religion". Diese Abteilung organisierte unter dem Vorsitz des presbyterianischen Pfarrers John Henry Barrows neben ca. 40 anderen Tagungen auch das „World's Parliament of Religion". Die Organisatoren bezeichneten es selbst als „crowning event" der Religionskongresse (vgl. Lüddeckens 2002, S. 172 ff.).

11 Weltausstellungen waren „nicht allein der Warenindustrie verpflichtet […], sondern zugleich den Selbst-Glorifizierungsbestrebungen der jeweils ausrichtenden Nationen. Semantisch und optisch wurden Geschwindigkeit, Überfluß, Zahlen, Expansion, Sensation, Kolonialisierung und Aktualität zu einer Phantasmagorie gebündelt, deren architektonische Überhöhung aus den Insignien der neuen Epoche – Stahl und Glas – bestand (Crystal Palace, Rotunde, Eiffelturm etc.) und der Idee vom steten Fortschritt auf allen Gebieten verpflichtet war." (Plener 2001, S. 1) Bis heute verfolgen Weltausstellungen das Ziel der bestmöglichen Selbstdarstellung, allerdings nicht mehr in gleicher kolonialer Attitüde und hybrider Fortschrittsgläubigkeit wie noch vor gut einem Jahrhundert.

Eingeladen waren zahlreiche Einzelpersonen, aber auch offizielle VertreterInnen verschiedener Religionsgemeinschaften. Letztlich wurde es vor allem zu einem Treffen zwischen ‚Ost' und ‚West': Hinduistische, buddhistische und shintoistische ReligionsvertreterInnen einerseits, christliche und jüdische andererseits.[12]

Es wurden über 200 Reden gehalten. Sie wurden in Zeitungen abgedruckt und kommentiert, so dass auch die breite Öffentlichkeit den Verlauf des Parlaments mitverfolgen konnte (vgl. Lüddeckens 2002, S. 179). Insbesondere der Auftritt von Vivekananda erregte viel Aufsehen, da er den Hinduismus als vedische Universal- und Urreligion darstellte, dessen Spiritualität und Offenheit für andere Religionen den eigentlichen geistigen Rahmen für ein solches interreligiöses Treffen bilde (ebd., S. 210 f.). MuslimInnen waren lediglich durch einen amerikanischen Konvertiten, Muhammed Webb, vertreten. Der Sultan des Osmanischen Reiches, Abdul Hamid II., hatte die Einladung abgelehnt (vgl. Seager 1995, S. 274 f.).

Das Parlament war nicht nur eine spektakuläre Zurschaustellung von ReligionsvertreterInnen mit ihren Trachten aus aller Welt, sondern auch eine interessierte Auseinandersetzung verschiedener ReligionsvertreterInnen untereinander, auch wenn die christlichen VertreterInnen, insbesondere die Unitarier[13], dominant vertreten waren.[14]

Nicht nur der Vorbereitungsgruppe, auch den ReferentInnen war daran gelegen, die pluralistische Situation durch eine Harmonisierung der Glaubensdifferenzen zu überwinden und hierdurch ein Bollwerk gegen den um sich greifen-

12 Einen guten Eindruck bietet die zweibändige Dokumentation von Barrows (1893), in der ein Großteil der Reden festgehalten ist.

13 Die Unitarier sind eine Reformbewegung aus dem protestantischen Christentum gepaart mit humanistischem Idealismus. Sie waren in den USA im 19. Jahrhundert in unterschiedlichsten Richtungen stark vertreten: Die „American Unitarian Association", davon abgespalten die „Trancendentalists" und die „Free Religious Association", um nur einige zu nennen. Gemeinsam ist ihnen die Ablehnung der christlichen Trinitätslehre, ansonsten oszillieren ihre verschiedenen Richtungen auch in Europa zwischen christlicher Zugehörigkeit, humanistischer Religionskritik und der Suche nach einer „perennial philosophy" auch in asiatischen Religionstraditionen. Von der ACK werden die Unitarier nicht als Christen anerkannt.

14 Nicht nur zahlenmäßig war die Überlegenheit der ChristInnen deutlich, sondern es wurde auch das Vaterunser zu Beginn und zum Abschluss jeden Tages gesprochen. Dennoch waren – so Lüddeckens (2002, S. 172) – gerade die JournalistInnen an den ‚Fremden', die man selber sprechen hören wollte, besonders interessiert. Auch die Zusammensetzung des Vorsitzes des Kongresses, den ein protestantischer Pfarrer und ein jüdischer Rabbiner innehatten, war bereits eine ungewöhnliche Ökumene (ebd.).

den Unglauben in der Welt zu errichten. Man verwies dazu auf einen spirituellen ethischen Kern aller Religionen,[15] auf den sich alle positiven Religionen berufen sollten, ohne ihre eigene Tradition aufzugeben:

> The goal of the Parliament as set forth in two mission statements was 'to unite all religion against all irreligion'; to set forth 'their common aim and common grounds of union'; to help secure 'the coming unity of mankind, in the service of God and man'; and 'to indicate the impregnable foundations of theism'. (Seager 1995, S. XVII)

Das Weltparlament hatte keine konkreten Ergebnisse erzielt, und es blieb zunächst das einzige Ereignis seiner Art. Auch wenn sich aus dem Weltparlament keine eigene Organisation unmittelbar herausgebildet hat, wird es vielfach als Beginn einer weltweiten interreligiösen Bewegung gesehen.[16]

Zentral für diese Bewegung sind bis heute vier interreligiöse Organisationen. Zum einen ist der 1900 gegründete „Weltbund für religiöse Freiheit"/„International Association for Religious Freedom" (IARF) zu nennen, dessen Gründungsmitglieder allerdings noch ausschließlich Unitarier waren.[17] Heute sind in der IARF weltweit fast alle (religiösen) Unitarierverbände Mitglied. Der IARF gehören auch einige indische, shintoistische und buddhistische freigeistige Gruppen an. Insgesamt versteht sich die IARF als Zusammenschluss liberaler und freisinniger Denominationen, Gruppen und Individuen innerhalb weltweiter Religionstraditionen.[18]

Der „World Congress of Faith" (WCF) wurde 1936 von Sir Francis Younghusband gegründet, einem Briten, der seine Kindheit in Indien verbrachte und dort zu einer „mystischen Vision der Einheit" (Braybrooke 1992, S. 66) fand. Der WCF führt sich selbst auf das Weltparlament von 1893 zurück. Es handelt sich hierbei um eine vornehmlich britische interreligiöse Vereinigung, die über weltweite

15 Es gab natürlich auch KritikerInnen dieser Positionen, insbesondere im evangelikalen Spektrum; siehe auch hierzu Lüddeckens (2002).

16 Interessant ist, dass auch die weltweite religionswissenschaftliche Forschung durch das Parlament einen Anstoß bekam. So gründete sich die International Association for the History of Religions (IAHR) auf ihrem ersten Kongress 1901 in Paris und richtet bis heute alle fünf Jahre einen Kongress für ReligionswissenschaftlerInnen aus.

17 Auch unter den OrganisatorInnen und RednerInnen beim World's Parliament 1893 waren Unitarier stark vertreten.

18 Vgl. ihre Homepage: http://www.iarf.net/ und Braybrooke 1992, S. 46–62.

interreligiöse Organisationen vernetzt ist. Schirmherr des WCF ist der Dalai Lama. Der WCF hat zum Ziel, über eine spirituelle Erneuerung der Religionen einen zentralen Beitrag für den Weltfrieden zu leisten.[19]

Als eine weitere gut vernetzte interreligiöse Organisation ist der „Temple of Understanding“ (ToU), 1960 gegründet von der US-Amerikanerin Juliet Hollister, zu nennen.[20] Der ToU wird von der „bis jetzt noch nicht erfüllten Hoffnung getragen, dass ein ‚Tempel‘ gebaut wird, der die gemeinsame spirituelle Suche nach allen religiösen Traditionen symbolisieren solle“ (Hasselmann 2002, S. 38).

Die vierte und wohl am erfolgreichsten arbeitende interreligiöse Organisation, die „World Conference on Religion and Peace“, wurde erst 1970 gegründet (mit Vorlauf in den 1960er Jahren).[21] Später wurde die Organisation umbenannt in „World Conference of Religions for Peace“, heute heißt sie einfach „Religions for Peace“ (RfP). RfP unterhält in etwa 75 Staaten Mitgliedsorganisationen. Entstanden ist RfP auf Initiative einiger amerikanischer und indischer Privatpersonen, insbesondere in Opposition gegen den Vietnamkrieg. Bis heute handelt es sich hierbei vor allem um einen Zusammenschluss aus Einzelpersonen – wie im Übrigen der ToU und der WCF auch. Und auch RfP geht es vor allem darum, den Weltfrieden über Religionsfrieden zu erreichen. Neben interreligiösen Gesprächskreisen veranstalten die RfP-Mitglieder auch öffentliche Happenings in Form von „Schweigen für den Frieden“ oder auch alljährlich ein öffentliches interreligiöses Gebet für den Frieden.

Alle vier genannten Vereinigungen haben gemeinsam die Hundertjahrfeier des Weltparlaments im Jahr 1993 geplant. Der Kongress fand vom 19. bis 22. August 1993 in Bangalore und vom 28. August bis 5. September 1993 in Chicago statt mit über 6000 VertreterInnen aus als 200 Religionsgemeinschaften. Um diese beiden Kongresse zu organisieren, wurde ein gemeinsames Komitee gebildet, das „International Interfaith Organizations Co-ordinating Committee for 1993“ (IIOCC) mit dem anglikanischen Priester Marcus Braybrooke als Vorsitzendem.

Bei dieser Hundertjahrfeier diskutierten die Delegierten der Religionen in einer der Arbeitsgruppen eine von dem katholischen Theologen Hans Küng vor-

19 Vgl. hierzu ihre Homepage: http://www.worldfaith.org/ und Braybrooke 1992, S. 63–92.

20 Vgl. hierzu ihre Homepage: http://www.templeofunderstanding.org/ und Braybrooke 1992, S. 93–113.

21 Vgl. zum Folgenden ihre Homepage: http://www.religionsforpeace.org/ und Braybrooke 1992, S. 131–164.

bereitete Erklärung zum „Weltethos“ als gemeinsamen Grundethos für die Menschen aller Religionen. Als ein Höhepunkt der Hundertjahrfeier in Chicago wurde diese Erklärung zum Weltethos als gemeinsame Vision und Grundlage für zukünftige interreligiöse Projekte in leicht veränderter Form verabschiedet.[22]

Bei alledem waren und sind nicht nur ChristInnen und Angehörige asiatischer Religionen, sondern auch MuslimInnen, zumindest als Einzelpersonen, beteiligt.

1.2.3 Kirchliche Anfänge des interreligiösen Dialogs mit MuslimInnen

Davon zu unterscheidende gesellschaftliche Anlässe, Motive und Ziele hat der interreligiöse Dialog, der von den christlichen Großkirchen selbst angeregt wurde.

Für die katholische Kirche war noch bis in das 20. Jahrhundert die Vorstellung vorherrschend, dass außerhalb ihrer kein Heil zu finden sei. Erst im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) legte die katholische Kirche einen Grundstein für die Anerkennung nicht-christlicher Religionen. Heute kann die katholische Kirche nach dieser gewaltigen Entwicklung konstatieren:

> [D]ie Anhänger anderer Religionen antworten immer dann positiv auf Gottes Einladung und empfangen sein Heil in Jesus Christus, wenn sie in ehrlicher Weise das in ihren religiösen Traditionen enthaltene Gute in die Tat umsetzen und dem Spruch des Gewissens folgen. Dies gilt sogar für den Fall, dass sie Jesus Christus nicht als ihren Erlöser erkennen oder anerkennen (Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog, Kongregation für die Evangelisierung der Völker 1991, S. 17).

Explizit gegenüber dem Islam hatte sich die katholische Kirche in ihrer „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ folgendermaßen geäußert:

> Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen

22 1995 wurde von Graf K. K. Groeben die „Stiftung Weltethos“ ins Leben gerufen, die die Verbreitung des Programms des Weltethos zum Ziel hat. Hans Küng war zeitweise auch Ehrenpräsident des WCRP (heute RfP).

> sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten. Da es jedoch im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslim kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen (Der Heilige Stuhl 1965, Abs. 3).[23]

Noch während des Konzils wurde das Sekretariat für Nichtchristen eingerichtet mit einer ersten Unterabteilung für den Islam. Zunächst richtete sich das katholische Sekretariat für Nichtchristen eher nach innen und beschäftigte sich mit Grundlagenfragen. Doch bereits im Jahr 1969 begann man zusammen mit den evangelischen Kirchen (in Cartigny/Schweiz) über den „Ökumenischen Rat der Kirchen“ (ÖRK) bzw. dem „World Council of Churches“ (WCC) mit der Organisation und Veranstaltung von christlich-muslimischen Konsultationen. 1971 wurde eine Unterabteilung für interreligiösen Dialog im ÖRK gegründet. Zurecht urteilt die evangelische Theologin Jutta Sperber (1999, S. 33 f.), die die Entwicklung des Engagements des ÖRK im interreligiösen Dialog nachgezeichnet hat, dass die Umstände, unter denen die Dialoge mit MuslimInnen begannen, „viele typische Züge“ tragen und daher Beachtung verdienen: Konkreter Anlass aktiv zu werden, war der Nahostkonflikt bzw. der Sechs-Tage-Krieg 1967 – also weniger ein religiöser als vielmehr ein politischer Grund.

Im Jahr 1979 verabschiedete der ÖRK seine ersten Leitlinien für den Dialog mit NichtchristInnen und im Jahr 1992 folgten die Leitlinien speziell zum Dialog mit MuslimInnen (World Council of Churches 1992).

Dies stellt den Ausgangspunkt für die Entwicklung des interreligiösen Dialogs in Deutschland dar (vgl. Jasper 2005). Entstanden ist dieser Dialog aus der Leer-

23 Für diese besondere Hochschätzung war sicherlich auch der bedeutende Orientalist und spätere katholische Priester Louis Massignon mitverantwortlich, dessen halbes Leben dem spirituellen Dialog zwischen MuslimInnen und ChristInnen gewidmet war.

stelle, die die soziale und religiöse Betreuung der MuslimInnen in Deutschland darstellte. Zugewiesen waren die muslimischen MigrantInnen der konfessionell unabhängigen „Arbeiterwohlfahrt" (AWO), die nicht auf religiöse Bedürfnisse dieser Klientel reagieren konnte.[24] Aus diesem Grund wandten sich die MuslimInnen z. B. bei der Suche nach geeigneten Gebetsräumen an christliche Gemeinden. Im Zuge dieser Begegnungen entwickelten sich auch inhaltliche Fragen zu der jeweils anderen Religion.

Wie dargelegt, konnte sich ein Dialog mit einem solchen Anspruch/Selbstverständnis auf wenige Vorläufer stützen. 1976 bildete sich bundesweit die Islamisch-Christliche Arbeitsgruppe (ICA) und es entstand im Auftrag der „Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands" (VELKD) eine Faltblattreihe der EKD zum islamischen Leben in Deutschland (von 1981 bis 1991).[25] Von katholischer Seite ausgehend wurde 1978 die christlich-islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle der Deutschen Bischofskonferenz (CIBEDO) gegründet. Beide Initiativen verweisen in etwa in die Richtung, die der Dialog zunächst nahm: Es ging vor allem um Informationen für ChristInnen und um Hilfestellung für MuslimInnen und ihren Gemeindeaufbau.[26] An einen Dialog auf Augenhöhe wie auch an eine gleichberechtigte theologische Auseinandersetzung war im Kontext der Arbeitsmigration zunächst noch kaum gedacht. 1978 wurde von den christlichen Kirchen der „Tag des ausländischen Mitbürgers" initiiert, woraus heute die in manchen Städten jährlich stattfindende „Interkulturelle Woche" entstanden ist.[27] Erst Mitte der 1980er Jahre nahmen die ersten „Beauftragten für Islamfragen" in den christlichen Kirchen ihre Arbeit auf.[28] Die weiteren zahlreichen lokalen Initiativen der christlichen Kirchen zum Dialog mit MuslimIn-

24 Die italienischen ArbeitsmigrantInnen waren hingegen der (katholischen) Caritas, die griechischen ArbeitsmigrantInnen der (evangelischen) Diakonie zugeteilt. Beide Wohlfahrtsverbände konnten Ansprechpartner für religiöse Bedürfnisse des Klientel sein.

25 Diese Faltblattreihe wurde sogar ins Türkische übersetzt. Eine vergleichbare Reihe wurde allerdings nicht für die christliche Religion erstellt.

26 So unterstützte beispielsweise die evangelische Kirche 1978 noch den Antrag des Verbands der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) in Nordrhein-Westfalen auf Körperschaftsrechte.

27 Vgl. `http://www.ekd.de/interkulturellewoche/index.html`.

28 Vgl. hierzu z. B. Jasper 2005. Die heutige Besetzungspolitik der Kirchen für diese Ämter in den jeweiligen Landeskirchen bzw. Bistümern zeichnet sich allerdings nicht immer dadurch aus, dass mit Sachkenntnissen und/oder Erfahrungen bezüglich des Islams ausgestattete Personen eingesetzt werden.

nen können hier im Einzelnen nicht ausgeführt werden.[29] Deutlich sollte aber geworden sein, dass die christlichen Kirchen ein frühes und deutliches Engagement zum Dialog mit MuslimInnen gezeigt haben, wenngleich sich die Ziele mittlerweile verändert haben.

1.2.4 Muslimische Initiativen der Dialogarbeit

Die Geschichte des Dialogs, wie sie oben relativ knapp beschrieben wurde, ist vor allem die Geschichte christlicher Initiativen zum Dialog und drückte sich noch im Weltparlament der Religionen zwar als friedliche aber doch auch imperiale Missionsabsicht aus.[30] Die islamische Welt war zum Ende des 19. Jahrhunderts dem christlich-westlichen imperialen Duktus gegenüber deutlich unterlegen. Wenn überhaupt, so waren nur einzelne MuslimInnen an solchen Dialogen und Dialoginszenierungen beteiligt.[31]

Auf muslimischer Seite sind die „Islamic Conference of Jeddah“, der „World Muslim Congress“ sowie die „World Muslim League“ seit den 1970er Jahren im interreligiösen Dialog mit den genannten christlichen Initiativen engagiert.

Aufgrund der Minderheitensituation in Deutschland befinden sich MuslimInnen im Durchschnitt häufiger im Alltag in Dialogsituationen als ChristInnen. Organisierte Dialogarbeit wird von den muslimischen Verbänden in Deutschland sowie von muslimischen Einzelpersonen übernommen. Seit 1997 öffnen muslimische Gemeinden ihre Moscheen am 3. Oktober jeden Jahres und laden zu Führungen und Gesprächen ein. Nachdem die „Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion“ (DİTİB) mittlerweile in allen Landesverbänden Dialogbeauftragte eingerichtet hat, bildet sie seit 2009 auch eigens MitarbeiterInnen für die Dialogarbeit aus. Ob diese Professionalisierung eine angemessene Rückbindung an die bzw. Verankerung in den Gemeinden gewährleisten kann, wird sich zeigen müssen. Seit etwa 2002 engagieren sich außerdem der „Zentralrat der Muslime in Deutschland“ (ZMD) und die DİTİB gemeinsam mit dem Zentralrat der Juden und der Arbeitsgemeinschaft der christlichen Kirchen (ACK) in dem Projekt „Weißt Du, wer ich bin?“ für den interreligiösen Dialog.[32]

29 Eine Aufarbeitung dieser Geschichte steht noch aus.
30 Vgl. hierzu auch Auffarth 2005.
31 Vgl. hierzu auch die knappen Ausführungen bei Braybrooke 1992, S. 33, 263 f.
32 Vgl. http://islam-dialog.ekvw.de/projekt-weisst-du-wer-ich-bin.html.

Für großes Aufsehen hat der offene Brief von 138 muslimischen Gelehrten aus unterschiedlichen islamischen Richtungen vom Oktober 2007 „A Common Word Between Us and You“ an die katholische, evangelische und orthodoxe Christenheit erregt. In ihm werden Gottesliebe und Nächstenliebe als gemeinsame Grundlage für einen Dialog zum Frieden festgestellt.[33] ChristInnen werden eingeladen, die Übereinstimmung mit Grundaussagen des islamischen Glaubensbekenntnisses anzuerkennen. Der Brief hat zahlreiche positive Reaktionen hervorgerufen und zu intensiven Bemühungen und Diskussionen bezüglich seiner praktischen Konsequenzen geführt. In den lokalen interreligiösen Dialogen der Initiativen unseres Samples rief er allerdings weniger starke Resonanz hervor – zumindest war seit Ende 2008 nur vereinzelt von Initiativen zu hören, die den Brief in ihrer Initiative thematisiert haben.

1.2.5 Friedenspolitik und Respiritualisierung der Gesellschaft durch christlich-muslimischen Dialog

Die Ausführungen verdeutlichen, dass die Genese der heutigen interreligiösen Dialoge zwischen ChristInnen und MuslimInnen diverse Motivlagen und internationale wie nationale Kontexte zur Basis hatte.

Auf der Grundlage der Ideen des Weltparlaments der Religionen und seiner interreligiösen ‚Folgeorganisationen‘ verfolgte der interreligiöse Dialog vor allem das Ziel, Harmonie zwischen den Religionen zu suchen und über eine spirituelle Erneuerung der zunehmenden gesellschaftlichen Säkularisierung (die mit einem Werteverfall, menschlicher Verrohung und kriegerischem Verhalten einhergehe) etwas entgegenzusetzen. Eine Respiritualisierung der Gesellschaft wird gleichzeitig als eine effektive Friedenspolitik verstanden. Hinter den interreligiösen Organisationen, die sich diesem Dialog mit möglichst vielen Religionsgemeinschaften verschrieben haben, stehen in der Regel Einzelpersonen, nicht aber ganze religiöse Gemeinschaften – es sei denn, sie haben sich wie die UnitarierInnen einem grundsätzlichen Antidogmatismus verschrieben. Solche DialogakteurInnen sind – obwohl Mitglieder in konkreten Religionsgemeinschaften – oftmals GrenzgängerInnen zwischen den Religionsgemeinschaften. Sie nehmen unter Umständen neue spirituelle, rituelle und auch dogmatische

33 Vgl. http://www.theology.de/religionen/oekumene/christlichislamischerdialog/acommonwordbetweenusandyou.php.

Elemente positiv in ihre eigene Religiosität auf[34] (vgl. hierzu die Ausführungen im Kapitel 6).

Im Zuge der kirchlichen Anfänge des Dialogs mit anderen Religionen, insbesondere mit dem Islam, stand weniger eine Suche nach gemeinsamer Erneuerung von Spiritualität, sondern eher die Wahrnehmung, dass die politische Globalisierung die Unterschiede und Probleme im Zusammenleben verschiedener religiöser Gemeinschaften deutlicher hervortreten lässt. Die Erfahrung der beiden Weltkriege, samt dem Wissen um ihre eigenen Versäumnisse in dieser Zeit, hat die Kirchen in den 1960er Jahren sensibler auf die Geschehnisse im Nahen Osten blicken lassen. Diese internationalen Konflikte haben wie kaum eine andere Entwicklung die christlich-muslimischen Dialoge zwischen ChristInnen und MuslimInnen aufleben lassen. Nach der Anerkennung des Islams als einen Heilsweg unter vielen, wie es in der vatikanischen Erklärung *Nostra Aetate* zugrunde gelegt wurde, hat der ÖRK (1992) seine Richtlinien für den Dialog zwischen ChristInnen und MuslimInnen – erwachsen aus gemeinsamen Konferenzen mit der katholischen Kirche und mit MuslimInnen – formuliert. Darin geht es weniger um die Frage einer gemeinsamen Spiritualität oder theologischen Nähe als vielmehr um praktische versöhnliche Aspekte für das Zusammenleben.

Die unterschiedlichen Motive und Entstehungskontexte tragen sich auch heute noch durch lokale Dialoggruppen in Deutschland. Es bilden zwar auch neue konkrete Anliegen wie ‚Integration' und ‚Zivilisierung' des Islams, aber auch ‚Antirassismus' und ‚Solidarität' gegenüber MuslimInnen, und neue politische Kontexte wie rechtsradikale Anschläge auf MigrantInnen mit muslimischem Hintergrund (Mölln, Solingen u. a.) oder die Golfkriege wichtige Motive von Einzelnen für ein Engagement im Dialog mit MuslimInnen;[35] dennoch können zwei richtunggebende Ziele in den von uns untersuchten Dialoginitiativen bzw. bei einzelnen DialogakteurInnen differenziert werden: Eine eher spirituell motivierte Haltung einerseits und ein eher diakonisch bzw. karitativ sozialpolitisch orientierter Zweig andererseits. Beide Richtungen zielen auf ein friedliches Miteinander von Menschen unterschiedlichen Glaubens. Während die spirituelle Richtung stärker nach dem Verständnis arbeitet, dass „Frieden durch Religion" („Peace through Religion", Braybrooke 1992, S. 119 ff.) zu erreichen sei und da-

34 Wenngleich die Zulässigkeit heute immer wieder kritisch unter Mitgliedern von Religionsgemeinschaften diskutiert wird.

35 Vgl. hierzu Kap. 3.1 zu Entstehungshintergründen.

mit nicht nur Überzeugungsarbeit bei ReligionsanhängerInnen, sondern auch im Feld säkularer AkteurInnen über Friedensgebete u. ä. leisten will, so wirkt die sozialpolitisch orientierte Richtung eher als dialogorientierte und sozial engagierte Religionsgemeinschaft im Feld politischer wie religiöser Konflikte und zielt so auch auf Frieden durch soziale Intervention. Dabei geht es vor allem um die praktische Zusammenarbeit und Hilfe[36] – auch jenseits einer gemeinsamen religiösen Erfahrungsebene.

Die veränderte religiöse Lage in Deutschland hat die Trennlinie zwischen diesen beiden Herangehensweisen nur noch verschärft. Während den christlichen Großkirchen die Mitglieder eher schwinden, Pfarreien schließen und Kirchen verkauft werden, stehen sie einer Minderheit von MuslimInnen gegenüber, die sich immer stärker in Deutschland konsolidiert und zudem einige Attraktivität für manche NichtmuslimInnen auszustrahlen scheint. In einer solchen Situation hat zumindest die Evangelische Kirche in Deutschland mit ihrer jüngsten Handreichung zum Dialog mit MuslimInnen (Kirchenamt der EKD 2006) ein Zeichen der Schließung ihrer Reihen gesetzt. Zwar hebt sie darin durchaus die Notwendigkeit eines fortwährenden Dialogs für eine gemeinsame Zukunft hervor, aber warnt doch auch vor einem Verhalten, das dem „Anschein einer Religionsvermischung“ (ebd., S. 118) oder einer „Überspielung oder Preisgabe der Unterschiede der Religionen“ (ebd., S. 116) nahe kommen könnte. Möglicherweise ist eine solche Reaktion ein deutlicher Hinweis darauf, dass mittlerweile zwischen MuslimInnen und ChristInnen in Deutschland auf ‚Augenhöhe‘ gesprochen wird, die sozial unterstützende Haltung von Seite der Kirchen deutlich zurückgegangen ist.

Das diversifizierte Feld interreligiöser Dialoge möchten wir mit der folgenden Typisierung strukturierend beschreiben.

36 Gegenüber derart agierenden Religionsgemeinschaften – wie sie auch die christlichen Kirchen und muslimische Organisationen in Entwicklungsländern und Krisengebieten darstellen – wurde immer wieder der historisch gesättigte Verdacht geäußert, dass sie eigentlich Mission im Sinne hätten. Richtig ist, dass die VertreterInnen des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Muslimischen Weltkongresses in Chambésy/Schweiz 1976 gemeinsam formuliert haben, dass „Muslime und Christen das uneingeschränkte Recht haben müssen, zu überzeugen und überzeugt zu werden und ihren Glauben zu leben sowie ihr religiöses Leben so zu ordnen, dass es mit ihren jeweiligen religiösen Pflichten und Prinzipien übereinstimmt.“ (Abdullah 1981, S. 27) Mission gehört demnach anerkanntermaßen zum Dialog.

Wir haben nach intensiver Recherche ca. 270 Dialoginitiativen gefunden. Diese Initiativen sind zum größten Teil selbstorganisierte Gruppen mit unterschiedlichen Institutionalisierungsgraden. Einige erfüllen jedoch nicht einmal das Kriterium einer „Gruppe".[37] Insofern fielen auch nur 232 Initiativen überhaupt in unser Sample der Befragung. 147 davon haben uns den Initiativenfragebogen zurückgeschickt (132 davon konnten in die Auswertung übernommen werden) und es wurde für uns sehr deutlich aus den Antworten, dass auch diese sehr individuell zu betrachten sind, da sie meist in eine lokale Entstehungsgeschichte gehören, lokale Kontexte berücksichtigen und an dem Engagement konkreter Persönlichkeiten hängen. Dennoch ist fast ein Drittel dieser Initiativen als Verein organisiert und über die Hälfte haben eine Art Leitlinie als Grundlage ihrer Dialogpraxis verfasst. Die Arbeit der Vereine wird aber selten programmatisch differenziert, vielmehr soll sie offen für alle Zielgruppen und verschiedene Arbeitsweisen sein. Dies wurde insbesondere in den Antworten der Initiativen in der quantitativen Befragung unserer Studie deutlich. Hier schlossen die meisten Initiativen kaum eine der in den Antwortvorgaben formulierten Zielsetzungen aus, ebenso machten sie deutlich, dass sie eine tendenziell wechselnde oder mehrdimensionale Arbeitsweise bevorzugen. Aufgrund dieses prospektiven Antwortverhaltens vieler Initiativen bezüglich ihrer Zielsetzungen konnte unser ursprüngliches Anliegen, eine quantitativ-empirisch gestützte Real-Typenbildung für die Initiativen durchzuführen, nicht umgesetzt werden.

Die qualitativen Beobachtungen haben allerdings ergeben, dass trotz des Anspruchs vieler Initiativen, möglichst breit aufzutreten und viele ‚mit ins Boot' zu holen, in der Praxis doch Schwerpunkte in Zielsetzung und Arbeit auszumachen sind. Darauf rekurrierend konnten wir, um Schneisen in das unübersichtliche Feld der Dialoginitiativen – insbesondere für Nicht-AkteurInnen – schlagen zu können, eine „Idealtypenbildung"[38] vornehmen: Die Idealtypen wurden anhand

37 Vgl. S. 6. Zu weiteren Kriterien für unser Sample siehe auch Kap. 2.

38 Der Begriff des „Idealtypus" kommt aus der Verstehenden Soziologie Max Webers und wird heute verschiedentlich in der qualitativen Sozialforschung angewandt (vgl. dazu Gerhardt 2001). Ein Idealtypus wird über rationale (im Gegensatz zu realer) Variation verschiedener Dimensionen des Gegenstandes gebildet. Der Idealtypus bildet ein heuristisches Modell,

der Kombination unterschiedlicher Zielsetzungen und Arbeitsweisen der Initiativen gebildet.[39] Aufgrund der beobachteten Unterscheidung zwischen oftmals sehr breitem Anspruch und konkreter, notwendig beschränkter Praxis differenziert unsere folgende Typenbildung Ziele und Arbeitsweisen aus, die weniger auf normativer Ebene, aber durchaus auf praktischer Ebene das Feld zu verstehen helfen.[40] Auch bilden Idealtypen niemals reale Typen (hier: von Dialoginitiativen) ab. Vielmehr lassen sich einzelne Dialoginitiativen den Idealtypen vom Schwerpunkt ihrer Arbeitsweisen und Zielsetzungen her zuordnen. Real überschneiden sich die Arbeitsweisen und Zielsetzungen der Dialoginitiativen wie bereits festgestellt sehr stark.

1.3.1 Sensibilisierung

Mit Sensibilisierung bezeichnen wir eine relativ niedrigschwellige Art des Dialogs, mit dem vielfach auf den 11. September 2001 reagiert wurde. Es geht bei der Sensibilisierung vor allem darum, den Austausch von grundlegendem Wissen zu organisieren. Oftmals sind dies Informationsveranstaltungen für eine breite interessierte Öffentlichkeit, bei denen insbesondere Themen aus dem Bereich Islam und Integration fokussiert werden. Dazu werden ReferentInnen geladen und eine Moderation – meist aus der vorbereitenden Dialoggruppe – für die anschließende Diskussion bereitgestellt. Solche Veranstaltungen können aber auch – und haben dies in den letzten Jahren unserer Wahrnehmung nach auch verstärkt getan – Themen aus den Religionen vergleichend in den Blick nehmen (z. B.: die Rolle der Frau, Paradiesvorstellungen, Monotheismus jeweils im Christentum und Islam).

Zahlreiche solcher Bildungsangebote sind in Kooperation mit säkularen Erwachsenen-Bildungseinrichtungen organisiert und entsprechend in deren Veranstaltungsprogrammen zu finden. Auch der Tag der offenen Moschee[41] kann

---

durch das neue Erkenntnisse bei der empirischen Betrachtung des Gegenstandes gewonnen werden sollen. In diesem Kontext ist der Gegenstand die „Dialoginitiative“.

39 Z. B. im Hinblick auf die Arbeitsweise, offene-geschlossene Gruppe, thematische Bindung an gesellschaftliche Themen oder interner Kanon; Ziele: in die Gruppe und/oder nach außen gerichtet, Religion und/oder Integration im Blick.

40 Mit „normativer Ebene“ sind hier die Selbstverortungen der Initiativen in den Antworten des Fragebogens gemeint. Während also der normative Anspruch sehr breit bleibt, zeigt die Praxis durchaus Schwerpunktbildungen.

41 Auch wenn diese Veranstaltung aufgrund ihres spezifischen Settings nicht als Dialoginitia-

hierzu gezählt werden, sowie alle Vortrags- und Podiumsveranstaltungen zum Thema ‚Islam und Christentum' in christlichen Bildungseinrichtungen. Eingang in unser Sample haben allerdings nur solche Veranstaltungen gefunden, die von einer dauerhaft arbeitenden interreligiösen – also durch mindestens von ChristInnen und MuslimInnen getragene – Vorbereitungsgruppe organisiert und durchgeführt wurden.

Ziel dieser interreligiösen Veranstaltungen ist es, über die jeweilige Religion der ‚Anderen' aufzuklären. Über die Informationsvermittlung soll eine Gelegenheit geschaffen werden, gegenseitige Vorurteile anzusprechen und auch abzubauen. Gleichzeitig sollen solche Veranstaltungen ein gegenseitiges Kennenlernen ermöglichen.

Nicht immer findet diese Form der Sensibilisierung in öffentlichen Großveranstaltungen statt. Manche Dialoginitiativen arbeiten auf diese Weise auch im internen Kreis. Sie verteilen untereinander ‚Referate' und informieren sich so gegenseitig über die Inhalte der ‚anderen' Religion.

1.3.2 Kooperatives Problemlösungshandeln

Spätestens seit dem Terroranschlag vom 11. September 2001 ist der interreligiöse Dialog von erhöhtem sicherheits- und integrationspolitischen Interesse getragen. Dialog mit MuslimInnen ist vor diesem Hintergrund zu einer „gesellschaftspolitischen Aufgabe" mit öffentlicher Relevanz geworden. In diesem Rahmen wird – von christlicher wie von muslimischer Seite – Dialog als Mittel verstanden, Problemlagen bezüglich der Integration zu diskutieren und konkrete Maßnahmen zur gesellschaftlichen Partizipation zu planen. Angesichts der globalen Konflikte mit Staaten islamischer Mehrheitsgesellschaften möchte man durch den Dialog mit MuslimInnen vor Ort präventiv wirken und Konfliktübertragungen und potentielle Gewaltausbrüche verhindern helfen. PolitikerInnen, Bundespräsidenten wie auch Politik- und SozialwissenschaftlerInnen nehmen seitdem zum interkulturellen und interreligiösen Dialog als hoffnungsvollem Weg für ein friedliches Miteinander Stellung (vgl. z. B. Golz 2006). Diese Bemühungen finden in der Deutschen Islam Konferenz auf Bundesebene ihre symbolische Zuspitzung. Hintergrund dieser Maßnahme ist die besondere Rolle,

tive in unser Sample Eingang gefunden hat, hat sie natürlich auch den Dialog mit Nicht-MuslimInnen zum Ziel.

die dem Staat gemäß der deutschen Verfassung bezüglich der Angelegenheiten von Weltanschauungsgemeinschaften und Religionen zukommt. Die Religions- und Weltanschauungsfreiheit generiert verfassungsmäßig ein prinzipielles Spannungsfeld, das zwischen der „respektvollen Nicht-Identifikation" des Staates mit (religiösen) Weltanschauungen einerseits und einem „wertgebunden" handelnden Staat andererseits oszilliert (vgl. Heiner Bielefeldt 2003). Dem Staat kommt demnach die Aufgabe zu, Aushandlungsprozesse, d. h. Dialog zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Interessengruppen, religiösen wie nichtreligiösen, zu ermöglichen, um Integration einerseits und Weltanschauungsfreiheit andererseits gleichermaßen zu fördern (vgl. dazu Klinkhammer und Satilmis 2007). Religion – so betrachtet – geht nicht nur Religionsangehörige etwas an: Sie wird als ein Teil von Kultur und Gesellschaft angesehen. Religion prägt Kultur und Gesellschaft und wird von Kultur und Gesellschaft geprägt. Darum treten in dieser Form des interreligiösen und interkulturellen Dialogs oft VertreterInnen von Religionsgemeinschaften mit säkularen VertreterInnen des Staates ins Gespräch.

Typisch für diese Form des Dialogs sind auch die seit 2002 entstandenen „Islamforen"[42], in denen in nicht-öffentlichen Zusammenkünften kritische Gespräche zu integrationsrelevanten Themen geführt werden. Ziel ist es, das Miteinander von MuslimInnen und NichtmuslimInnen zu verbessern. Teilnehmer dieser Gesprächsforen sind VertreterInnen der muslimischen, christlichen, jüdischen und ggf. anderer Religionen sowie staatliche VertreterInnen unterschiedlicher Ebenen.

Jenseits dieser von Stiftungen ins Leben gerufenen und mittlerweile fest institutionalisierten „Islamforen" gibt es interreligiöse Dialoginitiativen, die mit ähnlicher Zielsetzung arbeiten. Sie haben sich beispielsweise als Gegenpol zu konkreten rassistischen Ausschreitungen gegenüber MuslimInnen gebildet (z. B. nach den Brandanschlägen in Mölln 1992 und Solingen 1993) und bevorzugen insofern einen solidarischen Ansatz, den der ‚Auseinandersetzung um Integration'. Des Weiteren zielen nachbarschaftliche Dialoginitiativen, die das Klima des Miteinanders innerhalb einer Kommune im Blick haben, oftmals ebenfalls auf einen Dialog, der nicht nur Religion oder Religiöses im Blick hat, sondern vor allem den Integrationsprozess vorantreiben und die soziale und politische Situation der ‚Zugewanderten' verbessern helfen möchte.

42 Vgl. http://www.interkultureller-rat.de/projekte/deutsches-islamforum-und-islamforen-in-den-laendern/.

1.3.3 Empowerment

Der Begriff des „Empowerment" kommt aus dem Zusammenhang der sozialpädagogischen Arbeit und kann mit „Ermächtigung/Befähigung" übersetzt werden. Empowerment bezieht sich als Konzept auf Strategien, die es benachteiligten Individuen oder Gruppen erlauben, Kontrolle über ihr Leben und ihre sozialen Zusammenhänge zurückzugewinnen, und die sie darin unterstützen, die dazu notwendigen Ressourcen zu (be-)schaffen. Eine zentrale Strategie ist es dabei, zunächst Räume zu schaffen, in denen überhaupt erst eigene Ziele und Strategien entwickelt werden können (vgl. Stark 1996, S. 17 f.). Im Folgenden sollen damit also Dialoggruppen bezeichnet werden, die zunächst in erster Linie daran interessiert sind, sich in gemeinsamen Anliegen gegenseitig zu bestärken. Solche Anliegen können beispielsweise eine Stärkung von Spiritualität gegenüber Konfessionalität und gesellschaftlicher Säkularität sein oder auch die Stärkung von feministischen Anliegen gegenüber patriarchaler Macht in religiösen Gemeinschaften. Man trifft sich, um sich in seiner Überzeugung gegenseitig zu unterstützen, sie gemeinsam zu reflektieren und sie dann eventuell über konzertierte Aktionen nach außen zu tragen.[43]

Hier gibt es zwei Formen der „Ermächtigung" (Empowerment) durch die Dialoggruppe, die wir konkret beobachten konnten:[44]

Interreligiöse Gebetskreise und Kreise spiritueller Begegnung: Sie zielen vor allem darauf ab, einen gemeinsamen Raum für interreligiöse Erfahrung zu schaffen. Die Treffen finden meist in geschlossener vertrauter Atmosphäre statt. Man plant gemeinsame spirituelle/religiöse Rituale und/oder Feste, die dann ebenfalls

43 Insbesondere beim Idealtypus von „Empowerment" kann das beobachtet werden, was der Sozialpsychologe und Konfliktforscher Wagner (2000) als Möglichkeit der Vermeidung der Akzentuierung von Gruppenunterschieden und damit von potentiellen Konflikten als „Kreuzkategorisierung" verbunden mit „übergeordneter Kategorisierung" beschrieben hat: „Zum einen haben verschiedene Autoren […] darauf verwiesen, dass die ‚Kreuzung' einer gegebenen Kategorisierung durch eine zweite, orthogonale Kategorie die Auswirkungen der ersten Kategorisierung abmildern kann." Zum anderen wird vorgeschlagen, „eine übergeordnete gemeinsame Kategorisierung vorzunehmen", damit sie ein gemeinsames Ziel verfolgen oder gemeinsam gegen einen äußeren Feind vorgehen (ebd., S. 37 f.).

44 Im Sinne der "übergeordneten Kreuzkategorisierung" (s. Anm. 43) sind grundsätzlich weitere Formen denkbar. Notwendig sind dafür eine gemeinsame Kategorie und ein gemeinsames Anliegen, von dem angenommen wird, dass es in der Mehrheitsbevölkerung nicht stark genug wahrgenommen wird.

im geschlossenen Kreis gemeinsam abgehalten werden. Teilweise geht es darum, solche Erfahrungen nach außen, in die Gesellschaft zu tragen und hiermit zum einen für die Akzeptanz von Religion und Spiritualität in der säkularen Gesellschaft, zum anderen für die positive Wirkung von Religion für ein friedliches Miteinander zu werben. Öffentliche interreligiöse Friedensgebete sind Beispiele für Aktionen solcher Gruppen. Sie erachten es als wichtig, die spirituelle Dimension wieder stärker in die Öffentlichkeit zu tragen. Ziel ist es, das empfundene Defizit eines gemeinsamen religiös-spirituellen Erlebnisraumes in unserer Gesellschaft neu auszufüllen und sich gegenseitig in diesem Tun zu bestärken. Das kirchlich-institutionelle Angebot diesbezüglich wird als zu gering erachtet.[45]

Interreligiöse feministische Arbeitskreise: In unserem Sample sind wir auch auf interreligiöse feministische Arbeitskreise gestoßen, deren Ziel die gegenseitige Bestärkung in der anti-patriarchalen Arbeit innerhalb der je eigenen Religionsgemeinschaft ist. Diese Gruppen sind weniger an Öffentlichkeit interessiert als vielmehr an vertraulichen Gesprächen. Wenngleich Ergebnisse – beispielsweise über Publikationen, Verlautbarungen oder spezifische Forderungen innerhalb der je eigenen Religionsgemeinschaften – durchaus in die Öffentlichkeit gelangen sollen. Gemeinsam ist den Teilnehmerinnen, dass sie sich bestärken wollen in der Ermächtigung ihrer eigenen Religion gegenüber den als allzu mächtig empfundenen männlichen Stimmen innerhalb ihrer religiösen Traditionen.

1.3.4 Theologische Debatten

Die theologische Debatte bildet – zumindest aus der Distanz betrachtet – die eigentliche Basis des interreligiösen Dialogs. In ihr sollte der theologische Grund für den Austausch gelegt sein: An der je eigenen religiösen Tradition deutlich zu machen, dass und warum sich das interreligiöse Gespräch und das friedliche Miteinander für die Religionsangehörigen empfiehlt.

Als interreligiöse theologische Debatte könnte ihr außerdem die Aufgabe zukommen, theologische Gemeinsamkeiten, Chancen und Grenzen eines religiösen Miteinanders auszuloten.

45 Die Forderung nach getrennten Ritualen wurde erst jüngst auch von der evangelischen Seite eingeklagt: „Das interreligiöse Beten kommt aus theologischen Gründen nicht in Betracht. Auch jegliches Missverständnis, es finde ein gemeinsames Gebet statt, ist zuverlässig zu vermeiden“ (Rat der EKD 2000, S. 117).

Es mangelt zwar weder in der Evangelischen noch in der Katholischen Kirche an Empfehlungen, Handreichungen und Arbeitshilfen zum Thema Dialog mit MuslimInnen,[46] allerdings sind diese nicht unbedingt Ausdruck eines lebendigen theologischen Dialogs zwischen ChristInnen und MuslimInnen. International sind vor allem die katholische Kirche und der ÖRK aktiv. Jedoch geht es international immer auch um religionspolitische Diplomatie. Dass in Deutschland die theologische Debatte im christlich-muslimischen Dialog bislang keine so zentrale Rolle spielte, ist auch dem Umstand geschuldet, dass die sogenannten GastarbeiterInnen zumeist nicht mit islamisch-theologischer Bildung nach Deutschland gekommen sind und so entsprechend wenig islamisch-theologische Kompetenz im Land selbst zugegen war. Dies ist durch die Einrichtung von Stiftungsprofessuren in Deutschland (Frankfurt am Main) und durch die Einrichtung islamischer Lehrstühle an deutschen Universitäten (Münster, Osnabrück, Tübingen etc.) in Veränderung begriffen.

Dennoch hat sich in den letzten zehn Jahren in evangelischen und katholischen Akademien eine Kultur theologischer Dialoge entwickelt. Als herausragend ist hierbei sicherlich das Engagement der Katholischen Akademie Stuttgart-Hohenheim zu nennen. Hier finden regelmäßig gemeinsam mit MuslimInnen gestaltete Tagungen mit einem ausgewählten Teilnehmendenkreis zu unterschiedlichen Themen statt; ReferentInnen auf der muslimischen Seite sind sowohl unabhängige theologisch gebildete MuslimInnen aus Deutschland, aber auch einschlägige TheologInnen bzw. Rechtsgelehrte aus anderen Ländern.

1.4 Aufbau der Studie

Im Folgenden werden wir in einem ersten Hauptteil der Studie (I.) die Ergebnisse der quantitativen und in einem zweiten Hauptteil (II.) die Ergebnisse der qualitativen Datenerhebung vorstellen. Eingeleitet werden die Ergebniskapitel durch je eine Darstellung (Kap. 2 und 5) der methodischen Vorgehensweise bei der Datenerhebung wie Datenauswertung. Die Darstellung der qualitativen Ergebnisse (Kap. 6–7.) wird außerdem durch eine charakteristische Darstellung der 20 Dialoginitiativen ergänzt, die für die qualitative Studie ausgesucht wurden

46 Z. B.: Borrmans 1985; Deutsche Bischofskonferenz 2008; Evangelische Kirche im Rheinland 2009; Kirchenamt der EKD 2006.

(Kap. 8). Dieser Einblick in die Dialoginitiativen soll insbesondere der mit interreligiösen Dialoggruppen nicht vertrauten LeserIn die individuellen Arbeitsweisen der Gruppen veranschaulichen.

In der quantitativen Studie haben wir neben einer Darstellung der Beschaffenheit und Arbeitsweise der Dialoginitiativen (Kap. 3) auch eine Auswertung vornehmen können, die etwas über die Wirkungen von Dialogen (Kap. 4) auszusagen vermag. In diesem Zusammenhang werden zum einen Aussagen über die Selbsteinschätzung der Initiativen zu förderlichen Umständen bzw. Hürden im Dialog getroffen; zum anderen wird das Potential des interreligiösen Dialogs für den Aufbau positiver sozialer Beziehungen und den Abbau von Vorurteilen und Diskriminierung anhand der erhobenen Daten und unter Berücksichtigung aktueller Erkenntnisse aus der Sozialpsychologie kritisch diskutiert.

Die Darstellung der Ergebnisse der qualitativen Studie unterteilt sich in zwei Kapitel, in denen auf zwei zentrale Themen des interreligiösen Dialoggeschehens fokussiert wird: zum einen auf „Religion" (Kap. 6) und zum anderen auf „Integration" (Kap. 7).

Das Thema „Religion" erscheint als zentral für Dynamiken im Feld des interreligiösen Dialogs, insofern es in vielfältiger Weise als Folie genutzt wird, politische Meinungen, Grenzen der Identität oder auch Gemeinsamkeiten menschlicher Existenzen im Dialog darzulegen. Religion erhält im Kontext des interreligiösen Dialogs verschiedene Funktionen und Bedeutungen, denen wir in diesem Kapitel auf die Spur gehen. Gleichzeitig beleuchten wir von diesem Thema ausgehend das Dialoggeschehen auf verschiedenen Ebenen: welche Rolle hat der interreligiöse Dialog vor dem Hintergrund einer säkularen Gesellschaft? Welche Dynamiken entfaltet der interreligiöse Dialog auf subjektiver und interpersonaler Ebene? Und welche Entwicklungen lassen sich auf institutioneller Ebene im Dialog beobachten?

Das Thema „Integration" steht spätestens seit 9/11 auf der Agenda fast aller interreligiösen Dialoginitiativen und ist insofern heute ebenso so zentral und präsent wie das Thema Religion im Dialoggeschehen. In diesem Kapitel wird insbesondere der Frage nachgegangen, wie einerseits die gesellschaftlichen, andererseits die persönlichen Erwartungen im interreligiösen Dialog die Integration der muslimischen MigrantInnen vorantreiben und das Dialoggeschehen beeinflussen. Dabei wird vor allem auf Dynamiken im Miteinander von Mehrheit und Minderheit und von ‚Experten' und ‚Laien' u. ä. fokussiert. In den Ergebnissen

der quantitativen wie der qualititativen Studie wird deutlich, dass Dialoginitiativen mitnichten Konflikte umgehen. Im Kapitel „Integration“ wird darum anhand der beobachteten interreligiösen Debatten diskutiert, inwieweit es besonders auch der Wahrnehmung und Überwindung von Konflikten im Dialog geschuldet ist, dass die langjährigen Dialoginitiativen ihre identitätsstiftende und gemeinschaftsstärkende Kraft für die mitunter aufreibenden Treffen nicht verlieren.

Die Auswertung der qualitativen und der quantitativen Daten sind im Austausch miteinander entstanden. Diskrepanzen in der Auswertung haben sich nur in wenigen Punkten gezeigt, die wir vor allem der unterschiedlichen Daten geschuldet sehen: während die quantitativen Daten vor allem auf der Selbsteinschätzung der Initiativen beruhen, erfolgte die qualitative Datenerhebung auf Beobachtung der Dialogaktion selbst. Während das persönliche Engagement meist sehr positiv besetzt ist und oftmals entsprechend bewertet und dargestellt wird, ist in der Praxis eine solche präskriptive Haltung nicht durchgängig haltbar – wie sich oftmals auch gezeigt hat. Diese durchaus ‚natürliche‘ Schieflage zwischen normativ aufgeladener Selbsteinschätzung der Praxis und der Praxis selbst erhält Verstärkung durch den Aspekt, dass es sich im Dialog zwischen ChristInnen und MuslimInnen in Deutschland um ein eindeutiges Mehrheits-/Minderheitsverhältnis handelt. Der Mehrheitsgesellschaft anzugehören bedeutet in diesem Fall mehr als nur die Überzahl zu bilden. Es hat darüber hinaus zur Folge, dass man bestimmte ‚kulturelle Muster‘, wie beispielsweise das Empfinden über richtiges bzw. falsches Verhalten in Bereichen von Kommunikation, Konfliktmanagement, Sinnbildung, Ästhetik, Gemeinschaft u. ä. als quasi natürliche, selbstverständliche Lebensmuster annimmt. Auch ohne sich dessen bewusst zu sein bzw. ohne das explizit zu wollen, steht die Mehrheit für die ‚dominanten kulturellen Muster‘. Die Minderheit muss sich dagegen ihren Platz suchen bzw. in der Auseinandersetzung mit den ‚dominanten Mustern‘ erstreiten. Viele Beispiele aus der qualitativen Studie weisen diese Dynamik auf. Indem wir an dieser Stelle einleitend auf diese quasi ‚natürliche‘ Dynamik hinweisen, möchten wir deutlich machen, dass es sich bei vielen dieser Konflikte weniger um grundlegende religiös-kulturelle Wertekonflikte handelt als vielmehr um die gleichsam ‚reflexartige‘ Verteidigung dessen, was als dominantes kulturelles Muster als ‚richtig‘ erscheint gegenüber dem, was zunächst neu, nur von Minderheiten vertreten und schwer einzuordnen ist.

I. Quantitativer Teil

2 Methodische Vorgehensweise

2.1 Definitorische Abgrenzung und Fragebogendesign

Zu Beginn des Forschungsprozesses stand die Frage, wie wir unseren Untersuchungsgegenstand, also das, was im Nachfolgenden als interreligiöse und interkulturelle Dialoginitiative bezeichnet wird, eingrenzen und somit für eine (quantitativ)-empirische Untersuchung zugänglich machen können. Die Vorstellungen, was ‚Dialog' bzw. ‚echter Dialog' sei, sind eher normativ geprägt durch philosophische Traditionen von Buber (1965) bis Swidler (1987). Sie haben für die hiesige Untersuchung allerdings nur sekundäre Bedeutung – insofern als sie das Selbstverständnis der im Dialog engagierten AkteurInnen prägen.

In unserer Studie erfolgt hingegen keine normative Bestimmung des Dialogbegriffs. Vielmehr möchte sie empirisch jene Gruppierungen untersuchen, die sich als interreligiöse Dialoge verstehen bzw. sich aus Teilnehmenden unterschiedlicher Konfessionen unter Beteiligung von MuslimInnen in einen absichtsvollen Austausch begeben. Diese Interaktion Beteiligter unterschiedlicher Konfessionen findet vis-à-vis statt. Das Attribut ‚interreligiös' bezieht sich auf die Zusammensetzung der AkteurInnen in der (verbalen) Interaktion, nicht notwendigerweise auf die behandelten Inhalte.

Von einer ‚Dialoginitiative' sprechen wir in Abgrenzung zu singulären interreligiösen Aktivitäten und Veranstaltungen religiöser Gemeinden oder Akademien, wie Einladungen zum Iftar-Essen oder Vorträge und Seminare zu interreligiösen Fragen. Vielmehr sollte eine gewisse Kontinuität der Dialogtreffen und Eigenständigkeit der Dialoggruppe bestehen. Etwas modifiziert zur Eingrenzung des Untersuchungsgegenstandes des Vorgängerprojekts (Klinkhammer und Satilmis 2007) wurde die Bedingung eines festen Personenkreises leicht erweitert, um auch muslimische Initiativen stärker in den Blick zu bekommen. Weiterhin von unserem Untersuchungsgegenstand abgegrenzt wurden Institute, die sich eher aus theoretisch-wissenschaftlicher Perspektive mit Fragen des Dialogs

beschäftigen (IWB, CIBEDO)[1] sowie Stiftungen, die Projekte zur interreligiösen Verständigung fördern.

Wir führten zwei quantitative Befragungen durch: eine Befragung der Initiativen auf Leitungs-/Moderationsebene und eine weitere Befragung der TeilnehmerInnen ausgewählter Initiativen.

In der Befragung auf Leitungs- und Moderationsebene ging es uns darum, mehr über die Entstehungskontexte, Zielsetzungen, Arbeitsweisen, Zusammensetzungen, Partizipationschancen, Zugangsmöglichkeiten und strukturelle Verfasstheiten der Initiativen zu erfahren. Bei der Erarbeitung des Initiativenfragebogens wurde nicht nur auf die Ergebnisse verschiedener empirischer Studien (z. B. Schmid, Akca und Barwig 2008; Hinterhuber 2009) und Erfahrungsberichte zum interreligiösen Dialog zurückgegriffen, sondern auch auf unsere Voruntersuchung (Klinkhammer und Satilmis 2007) und die ersten teilnehmenden Beobachtungen.

Dagegen ging es uns bei der Befragung der TeilnehmerInnen darum, herauszuarbeiten, wie sich die Rollen und subjektiv empfundenen Positionen in der Dialoggruppe für die Einzelnen darstellen. Da ein zentrales Anliegen vieler Dialoginitiativen der Abbau von Vorurteilen ist (vgl. Kap. 3.2.1), wurde auch auf gängige Items aus der Vorurteilsforschung zur Erfassung sog. Islamfeindlichkeit (z. B. Leibold und Kühnel 2008) zurückgegriffen. Darüber hinaus bildeten sozialpsychologische Forschungen zu Intergruppenkontakten (für eine Übersicht vgl. Pettigrew und Tropp 2006) eine Grundlage, auf der verschiedene Items zur Messung von Rahmenbedingungen, die für den Abbau von Vorurteilen als günstig gelten, entwickelt wurden.

In beiden Befragungen wurden fast alle Fragen geschlossen oder halboffen formuliert. Neben den von uns vorgegebenen Antwortvorgaben konnten die Befragten somit fast immer auch freie Ergänzungen vornehmen. Für die meisten Fragen gab es vier bis sechs abgestufte Antwortvorgaben (verbalisierte Skalen,[2]

1 Das Islamische Wissenschafts- und Bildungsinstitut e. V. (IWB) (http://www.iwb-hamburg.de/) bietet neben deutschsprachigen Informationen zum Islam auch Beratungen und Fortbildungen für LehrerInnen, ErzieherInnen oder öffentliche Institutionen an. Die Christlich-Islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle (CIBEDO) der Deutschen Bischofskonferenz stellt unter http://www.cibedo.de/ ein breites Spektrum an Informationsmaterial zum christlich-muslimischen Dialog zur Verfügung.

2 Da die meisten Daten unserer beiden Befragungen streng genommen nur Ordinalskalenniveau aufweisen, wurde für Zusammenhanganalysen i. d. R. der Rangkorrelationskoeffizient

z. B. *nie, selten, gelegentlich, häufig,* [*fast*] *immer*), die eine graduelle Differenzierung ermöglichten.

2.2 Untersuchungsdesign der Initiativenbefragung

Zu Beginn der quantitativen Untersuchung stand die Recherche nach Dialoginitiativen. Sie erfolgte über die Suche im Internet und systematische Anfragen bei kirchlichen und muslimischen Dialogverantwortlichen sowie bei den Integrationsbeauftragten der Länder mit der Bitte, uns Dialoginitiativen zu nennen. Auch die Onlinedatenbank auf unserer Projekthomepage (http://www.dialogos-projekt.de/), in die wir Dialoginitiativen einspeisen, diente neben der öffentlichen Information dem Ausfindigmachen von Dialoginitiativen.

Hinsichtlich des Umfragedesigns wurde eine Vollerhebung angestrebt, d. h. die Befragung aller interreligiösen und interkulturellen Dialoginitiativen. Da Dialoginitiativen nicht systematisch erfasst werden, ist die Grundgesamtheit aller Initiativen unbekannt und eine Zufallsstichprobe somit nicht möglich.

Die Recherche nach Dialoginitiativen gestaltete sich auf christlicher wesentlich einfacher als auf muslimischer Seite, da sowohl unter dem Dach der EKD als auch der Deutschen Bischofskonferenz vielfach spezielle Islam- bzw. Dialogbeauftragte existieren, die für ihre Landeskirchen bzw. Bistümer Auskunft geben konnten. Zudem haben wir zentrale MultiplikatorInnen des Dialoggeschehens auf unterschiedlichen Ebenen und relevante Forschungsstellen (z. B. CIBEDO) um Auskunft über bestehende Dialoginitiativen und weitere AnsprechpartnerInnen gebeten. Von protestantischer Seite erfolgten (regional war dies allerdings sehr unterschiedlich) zahlreiche Rückmeldungen zu konkreten Dialoginitiativen. Auf Seite der islamischen Verbände wurden die Zentralen und regionalen Stellen der Verbände direkt angefragt und, insofern vorhanden, auch gezielt speziell für den interreligiösen Dialog verantwortliche Personen (z. B. die

tau-b nach Kendall (τ_b) gewählt. Er ist gegenüber dem Spearmanschen Rangkorrelationskoeffizient insbesondere beim Vorhandensein von Rangbindungen robuster (vgl. Cleff 2008, S. 114 ff.). Bei einigen der verwendeten Skalen handelt es sich ohnehin um Likert-Skalen, „die aufgrund ihrer überprüften Verbalisierungen im sozialwissenschaftlichen Kontext als intervallskaliert gelten“ können (Heitmeyer 2005, S. 13). Des weiteren verweisen Simulationsstudien darauf, dass die Gefahr, aufgrund der Behandlung von ordinalen Daten als intervallskaliert fälschlicherweise von einem Zusammenhang auszugehen, eher gering ist (Baur 2008, S. 286).

DİTİB-Dialogbeauftragten) kontaktiert. Allerdings gestaltete sich die Informationsgewinnung auf islamischer Seite – trotz der bereits in der Vorgängerstudie aufgebauten guten Kontakte zu muslimischen SchlüsselakteurInnen – am schwierigsten. Dies dürfte nicht zuletzt den häufig ehrenamtlichen und zum Teil weniger zentralisierten bzw. vernetzten Strukturen geschuldet sein.

Trotz des gleichen Vorgehens auf katholischer, protestantischer und muslimischer Seite beim Ausfindigmachen der Initiativen, zeigen sich bei den Personen, die die Initiativenfragebögen ausgefüllt haben, erhebliche Ungleichheiten hinsichtlich der konfessionellen Verteilung.[3] Die Ausfüllenden der 132 befragten Dialoginitiativen setzen sich aus 48 Prozent ProtestantInnen, 34 Prozent KatholikInnen und 19 Prozent MuslimInnen zusammen.[4] Diese Unterschiede sind zum einen darauf zurück zu führen, dass unsere InformantInnen aus den Religionsgemeinschaften in erster Line Kontakte zu den Aktiven ihrer eigenen Religionsgemeinschaft haben, wodurch sich die unterschiedliche Resonanz bei den Anfragen weiterzieht. Zum anderen spiegelt sich darin auch die zeitliche und personelle Überlastung, welche sich für die muslimische Seite im Dialog verschärft darstellt (vgl. Kap. 4.3.2, insbes. S. 107–108).

In den Nachfassaktionen zeigte sich bei manchen muslimischen AkteurInnen zudem ein ausgeprägtes Bedürfnis nach Rückabsicherung. So wolle man die Angaben zur Dialoginitiative nicht ohne detaillierte Rücksprache mit den christlichen DialogpartnerInnen zurücksenden. (Davon abgesehen, haben ohnehin viele Initiativen den Fragebogen in der Gruppe oder zumindest unter Beteiligung von Personen der unterschiedlichen Religionsgemeinschaften ausgefüllt.) Selbst wenn Kontaktdaten von muslimischen SprecherInnen der Initiativen verfügbar waren und wir diese direkt anschrieben, endete es häufig damit, dass der Fragebogen von einer christlichen Person ausgefüllt zurückkam. In den telefonischen Nachfassaktionen zeigte sich zudem der negative Einfluss der ablehnenden Haltung einiger Vorstandsmitglieder des Koordinierungsrates

3 Um eine Vergleichbarkeit der Angaben zu gewährleisten, erbaten wir, dass nach Möglichkeit die Leitung oder Moderation einer jeden Initiative den Fragebogen zu den Merkmalen der Initiative ausfüllen sollte.

4 Ausfüllende anderer Konfessionen waren in 23 Prozent der Fälle beteiligt. Nur in 2 Prozent der Fälle wurde der Fragebogen durch Personen ohne Konfession ausgefüllt. Waren mehrere Personen als Ausfüllende angegeben, wurden auch alle angegebenen Konfessionen der Ausfüllenden gezählt (Mehrfachnennung). Drei Initiativen (2 %) haben hierzu keine Angaben gemacht.

des christlich-islamischen Dialogs e. V. (KCID) gegenüber unserer Studie.[5] Die dadurch entstandenen Bedenken bei einigen der Mitgliedsinitiativen konnten z. T. in persönlichen Telefonaten ausgeräumt werden.

Der Versand der Fragebögen fand nach erfolgreichen Pre-Tests im Zeitraum zwischen Mai 2009 und März 2010 statt. Um eine möglichst hohe Ausschöpfungsquote zu erzielen, orientierten wir uns weitgehend an den Empfehlungen der sog. Tailored Design Methode (Dillman 2007) (u. a. mehrfache Nachfassaktionen), wodurch eine überdurchschnittlich gute Rücklaufquote von 63 Prozent erreicht werden konnte.

2.3 Schriftliche Befragung der TeilnehmerInnen

Kontaktdaten oder auch nur Listen der DialogteilnehmerInnen standen uns für unsere Untersuchung nicht zur Verfügung, wodurch eine Zufallsauswahl nicht umzusetzen war. Aus diesem Grund wurde als Stichprobenverfahren eine einfache Klumpenstichprobe gewählt (vgl. Diekmann 2007, S. 387), bei der zunächst eine Zufallsstichprobe aus den Dialoggruppen gezogen wurde. Alle TeilnehmerInnen der so ausgewählten Gruppen erhielten daraufhin die Möglichkeit, sich an der Befragung zu beteiligten.

Die Zufallsauswahl erfolgte aus jenen Initiativen, die sich (a.) an unserer Initiativenbefragung beteiligt hatten und (b.) aus einer festen Gruppe bestehen. Die erste Eingrenzung wurde vorgenommen, um eine Verknüpfung der Angaben der Teilnehmenden mit den strukturellen Informationen der Dialoginitiative zu ermöglichen. Zudem erschien es uns unwahrscheinlich, dass sich eine Kontaktperson, die sich trotz mehrfacher Nachfrage nicht an der Initiativenbefragung beteiligt hat, bereit erklären würde, unsere Fragebögen mit der Bitte um Beteiligung an die DialogteilnehmerInnen auszugeben. Mit der Eingrenzung auf

5 Dieser Einfluss ist nur schwer exakt zu beziffern. Seine Existenz kann allerdings nicht geleugnet werden, da wir in mehr als einem Telefonat mit den Kontaktpersonen der Dialoginitiativen (die sich auch nach postalischer und elektronischer Erinnerung an unsere Befragung nicht gemeldet hatten) auf Vorbehalte gegenüber unserer Untersuchung aufgrund von Aussagen wichtiger KCID-VertreterInnen gestoßen sind. Wegen dieser Haltung des wichtigsten Dachverbandes muss von nicht zufälligen Ausfällen in der Erhebung ausgegangen werden. Aufgrund der Heterogenität der KCID-Mitgliedsinitiativen konnte dies nicht durch eine entsprechende Gewichtung der Daten ausgeglichen werden.

eine feste Gruppe (im Gegensatz zu Einzelveranstaltungen mit stark wechselnden TeilnehmerInnen) sollte eine größere Vergleichbarkeit des Settings und der Ähnlichkeit der Klumpen gewährleistet werden.[6]

Aus diesen 89 Initiativen wurde eine Zufallsauswahl von 80 Prozent gezogen. Die Kontaktpersonen/Leitungen dieser 71 Initiativen wurden telefonisch angefragt, ob sie auch unseren zweiten Teil der quantitativen Befragung auf Ebene der einzelnen DialogteilnehmerInnen unterstützen würden. Von den 71 per Zufall ausgewählten Initiativen haben sich 64 bereit erklärt, die Fragebögen in ihrer Dialoggruppe zu verteilen. Für jeden Fragebogen lag ein frankierter Rückumschlag bei, so dass die Beantwortung für jeden einzelnen Teilnehmenden im privaten Raum, ohne Einflussnahme anderer Gruppenmitglieder und/oder der Leitung erfolgen konnte. Diese Entscheidung zugunsten eines freieren Antwortverhaltens wurde allerdings durch einen geringeren Rücklauf erkauft, als wenn die Bögen durch die Leitung auch wieder eingesammelt und en bloc zurückgesandt worden wären.[7]

Die Verteilung der Fragebögen in den Dialoggruppen fand zwischen März und Juli 2010 statt. Schließlich wurden 298 Fragebögen von TeilnehmerInnen aus 57 Initiativen zurückgesandt. Bezogen auf die Gesamtheit der an die 64 Initiativen verschickten Fragebögen (994 Stück), betrug die Rücklaufquote somit rund 30 Prozent. 32 der eingegangenen Fragebögen konnten keiner der Initiativen zugeordnet werden, da die Angaben zur Bezeichnung der Dialoginitiative unvollständig waren oder ganz fehlten. 15 der Initiativen konnten jeweils nur ein oder zwei Fragebögen zugeordnet werden.[8]

6 Auch wird der zu erwartende Designeffekt (Vergrößerung des Standardfehlers bei einer Klumpenstichprobe im Vergleich zur einfachen Zufallsstichprobe) durch eine größere Homogenität zwischen den Klumpen reduziert (vgl. Bortz und Döring 2005, S. 438; Häder 2010, S. 169).

7 Allerdings hätte letzteres Vorgehen, das mit wesentlich mehr Verantwortung und Aufwand für unsere Kontaktpersonen verbunden gewesen wäre, vermutlich auch dazu geführt, dass sich überhaupt weniger Gruppen zu einer Teilnahme an der Befragung bereit erklärt hätten.

8 Um eine größere Robustheit und Generalisierbarkeit der Ergebnisse zu erhalten, wurden für alle Berechnungen sog. Bootstraproutinen verwendet, die durch wiederholtes Stichprobenziehen eine stärkere Unabhängigkeit der Ergebnisse von einzelnen Fällen ermöglichen (vgl. Sachs und Hedderich 2006, S. 275 ff.; Bortz und Döring 2006, S. 478 f.).

2.3.1 Beschreibung des Samples (Teilnehmendenbefragung)

Unser Sample der DialogteilnehmerInnen/Dialogengagierten[9] setzt sich jeweils zu gleichen Teilen aus Männern und Frauen sowie nahezu paritätisch aus Privatpersonen und VertreterInnen bestimmter Organisationen/Institutionen (53 %) zusammen.[10] Die Befragten sind zwischen 15 und 89 Jahren alt (Durchschnittsalter: 56 Jahre), 9 Prozent wird ihr Engagement in der Dialoginitiative (teilweise) vergütet. Etwa die Hälfte des Samples besteht aus Erwerbstätigen, 38 Prozent sind RentnerInnen, 4 Prozent SchülerInnen oder StudentInnen und 3 Prozent Hausmänner/-frauen. Fast 80 Prozent haben eine Hochschulzugangsberechtigung, davon 62 Prozent ein abgeschlossenes Studium. 14 Prozent haben die mittlere Reife oder einen Realschulabschluss und 7 Prozent einen Volks-, Hauptschul- oder gar keinen Schulabschluss.

27 Prozent der befragten DialogteilnehmerInnen geben an, dass sie oder ihre Eltern aus einem anderen Land nach Deutschland eingewandert sind. Zwei Drittel gehören einer christlichen (41 % evangelisch, 25 % katholisch), 18 Prozent einer islamischen und 4 Prozent einer jüdischen Konfession an. Bahá'í, BuddhistInnen und Personen ohne Konfessionszugehörigkeit bilden jeweils zwischen 2 und 3 Prozent des Untersuchungssamples, Hindus nur etwa 1 Prozent und TeilnehmerInnen anderer Konfessionen weitere 2 Prozent. 91 Prozent der Befragten haben die deutsche Staatsbürgerschaft, 4 Prozent die türkische und 3 Prozent die deutsche plus eine weitere (türkische, israelische, irakische, marokkanische, französische).

9 Die Begriffe DialogteilnehmerInnen und Dialogengagierte werden im Folgenden als Synonyme verwendet, wenn nicht ausdrücklich darauf hingewiesen wird, dass eine Differenzierung nach Personen, die sich ‚nur' als TeilnehmerInnen verstehen und denen, die in der Initiative eine bestimmte oder verschiedene Aufgaben wahrnehmen (‚Engagierte') vorgenommen wird.

10 Die in unserer Studie angegebenen Prozentzahlen beziehen sich, wenn nicht anderweitig angemerkt (durch die Nennung der Personen/Initiativen, die hierzu keine Angaben gemacht haben), immer auf die *gültigen* Antworten aller Befragten.

3 Interreligiöse und interkulturelle Dialoginitiativen in Deutschland

3.1 Entstehungskontext

3.1.1 Entstehungsjahr und regionale Verteilung

Interreligiöse und interkulturelle Dialoginitiativen mit MuslimInnen in Deutschland entstehen bereits seit den 1970er Jahren, vermehrt treten sie vor allem innerhalb der vergangenen zehn Jahre in Erscheinung. Deutlich über die Hälfte (59 %) der Dialoginitiativen mit MuslimInnen haben sich zwischen 2001 und 2009 gegründet. Das Jahr 2001 rangiert dabei an erster Stelle: Allein auf dieses Jahr wurden 11 Prozent der Initiativengründungen datiert.

Die starke Nennung des Jahres 2001 (und nicht etwa 2002) als Gründungsjahr und die deutliche Zunahme der Bedeutung weltpolitischer Ereignisse für die Entstehung der Initiativen nach 2001, verweisen auf das Selbstverständnis vieler Initiativen, die ihre Gründung bewusst mit den Terroranschlägen vom 11. September in Verbindung setzen.[1] Die Übersicht der Gründungsjahre (Abb. 3.1) zeigt auch über diese Anschläge hinaus, dass vermehrte Initiativengründungen mit religiös oder integrationspolitisch aufgeladenen (gewaltsamen) Konflikten und ihrer diskursiven Bearbeitung (Golfkrieg, Kopftuchdebatte und Diskussion um die doppelte Staatsbürgerschaft, Terroranschlag in Madrid) zusammenfallen. Diese historischen Konstellationen sind im Selbstverständnis vieler Initiativen weiterhin präsent.

Auch wenn sich lediglich 7 Prozent der Dialoginitiativen in den 1970er und vor allem 1980er Jahren gegründet haben, beziehen sich später gegründete Dialoggruppen wie bspw. die Religions-for-Peace-Ortsgruppen oftmals auf übergeord-

1 Bei den in den 1980er Jahren gegründeten Initiativen geben 44 Prozent an, dass weltpolitische Ereignisse für die Initiativenentstehung von Bedeutung gewesen seien. Bei den in den 1990er Jahren gegründeten Dialoggruppen sind es 47 und bei den seit 2001 entstandenen Initiativen sogar 63 Prozent, die diesen Aspekt als bedeutsam bezeichnen.

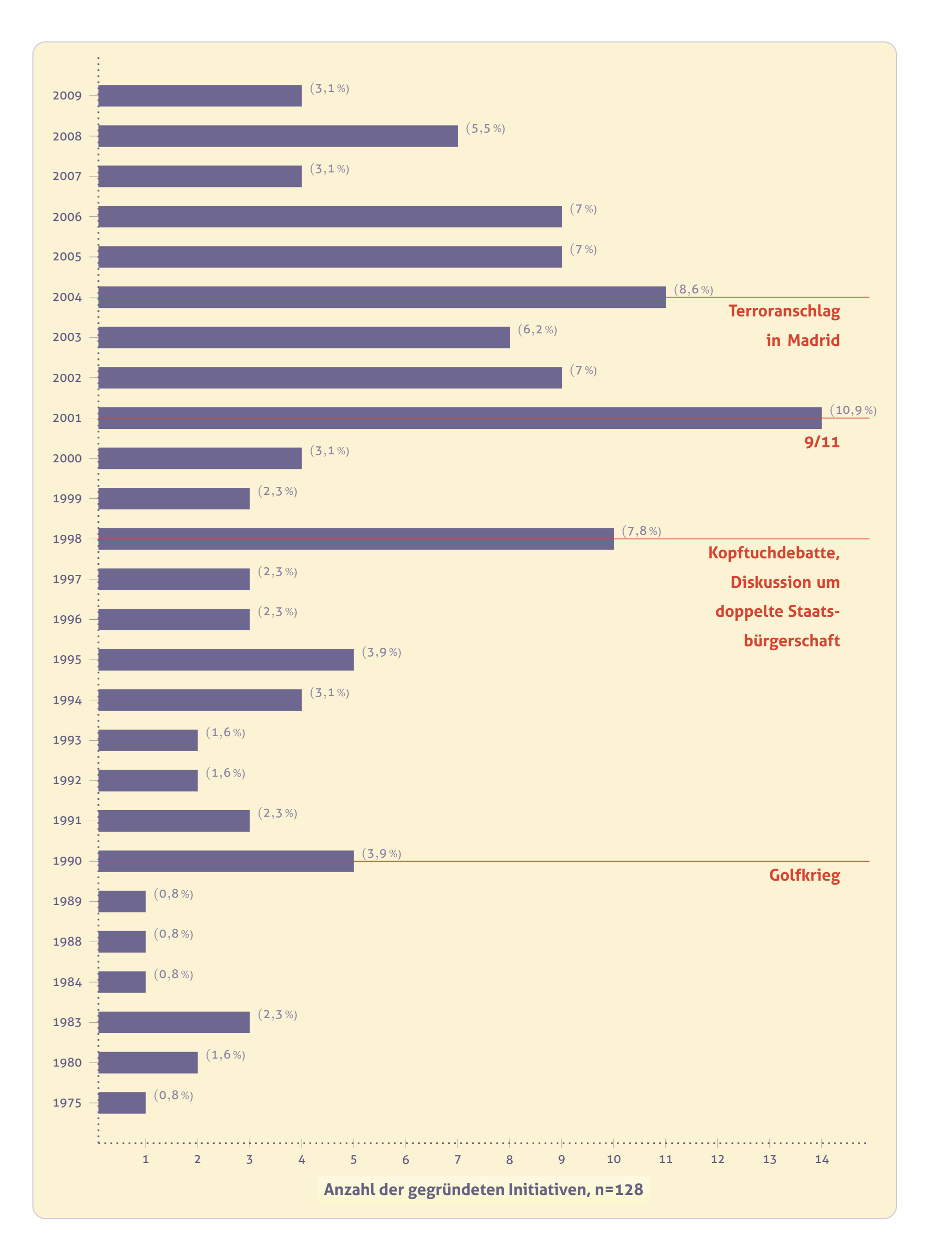


Abb. 3.1: **Gründungsjahre der Dialoginitiativen**

nete Dialogimpulse oder Vorgängervereinigungen vorausgegangener Jahrzehnte.[2] So sind hinsichtlich der Entstehung von Dialoginitiativen zwar eindeutig konjunkturelle Zyklen auszumachen, gleichzeitig bestehen aber auch Traditionsstränge, die weit vor die Ereignisse des 11. September 2001 zurückreichen.

Historisch muss die Entstehung und Verbreitung des christlich-muslimischen Dialogs in Deutschland auch in der Tradition und vor dem Hintergrund der Erfahrungen des jüdisch-christlichen Dialogs gesehen werden. Empirisch wird bspw. in der 2009 erschienenen Studie des Maecenata-Instituts (Hinterhuber 2009) zum ‚Trialog' zwischen ChristInnen, JüdInnen und MuslimInnen aufgezeigt, wie die ersten Initiativengründungen des trialogischen Spektrums vom christlich-jüdischen Dialog ausgehend erfolgten und erst ab den achtziger Jahren im Zuge der Debatten um türkeistämmige ‚Gastarbeiter' vermehrt christlich-muslimische Dialoginitiativen in Deutschland entstanden (Hinterhuber 2009, S. 69 ff. und vgl. Kap. 1.2.3).[3]

Hinsichtlich der regionalen Verteilung konnten wir bis auf Sachsen-Anhalt in allen Bundesländern interreligiöse Dialoginitiativen mit MuslimInnen ausfindig machen, wenn auch in den ostdeutschen Bundesländern (ohne Berlin) meist nur in geringer Zahl. Dies kann durch die geringere Zahl von MuslimInnen in Ostdeutschland und die historisch bedingte geringere Bedeutung von Religion im öffentlichen Raum erklärt werden.[4]

Das Untersuchungssample der Initiativen, die sich an unserer Befragung beteiligt haben, besteht zu jeweils knapp einem Viertel aus in Baden-Württemberg

2 Die seit Ende der 1980er Jahre in Deutschland entstandenen Religions-for-Peace-Ortsgruppen gehen auf die erste Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WRCP), die 1970 in Kyoto stattfand, zurück (vgl. http://www.religionsforpeace.de/content/documents/Infoblatt_RfP-Deutschland.pdf und http://www.religionsforpeace.org/about/history.html (Stand: 01.09.2010).

3 Die von dieser Studie ebenfalls konstatierte Entwicklung, dass seit den 1990er Jahren vermehrt ‚multilaterale' (also mehr als zwei Religionen umfassende) Initiativen und seit einigen Jahren vermehrt abrahamitische Trialoginitiativen entstanden seien, kann anhand unserer Daten allerdings nicht nachvollzogen werden. Auf die unterschiedlichen Gründungszeiträume entfallen bei christlich-muslimischen, ‚trialogischen' oder multilateralen Initiativen jeweils fast die gleichen Anteile.

4 Laut einer 2009 erschienen repräsentativen Studie des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge (BAMF) leben nur 1,6 Prozent aller MuslimInnen in Deutschland in den ‚neuen' Bundesländern (Haug, Müssig und Stichs 2009, S. 107).

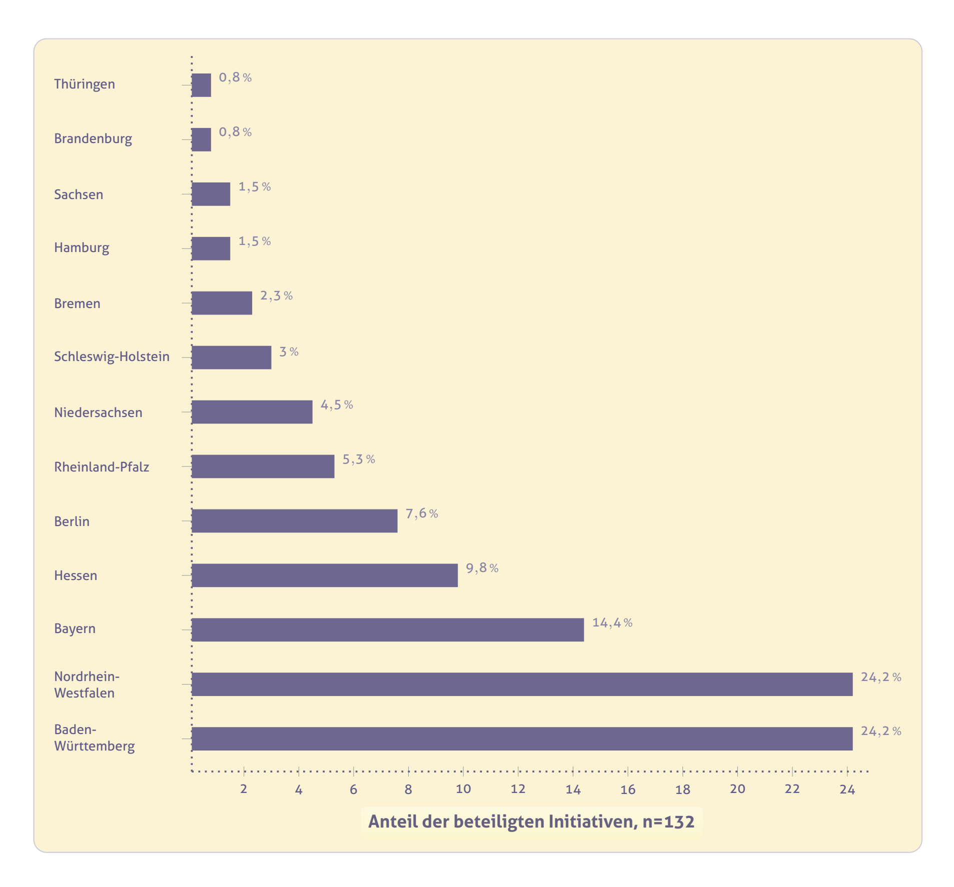


Abb. 3.2: **Dialoginitiativen nach Bundesland**

oder Nordrhein-Westfalen ansässigen Dialoggruppen.[5] 14 Prozent der Initiativen entfallen auf Bayern, 10 Prozent sind in Hessen ansässig. Initiativen aus Berlin, Rheinland-Pfalz und Niedersachsen machen je zwischen 5 und 8 Prozent des Samples aus. Die Bundesländer Schleswig-Holstein, Bremen, Hamburg, Sachsen, Brandenburg und Thüringen stellen jeweilig 0,8 bis 3 Prozent (ein bis vier Initia-

5 Möglicherweise sind Initiativen aus Baden-Württemberg in unserer Untersuchung leicht überrepräsentiert, da uns im Rahmen der 2008 von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart veröffentlichten Studie (Schmid, Akca und Barwig 2008) umfassende Kontaktinformationen zu Dialoginitiativen in Baden-Württemberg zur Verfügung standen. Für andere Bundesländer waren keine vergleichbaren Übersichtsquellen verfügbar.

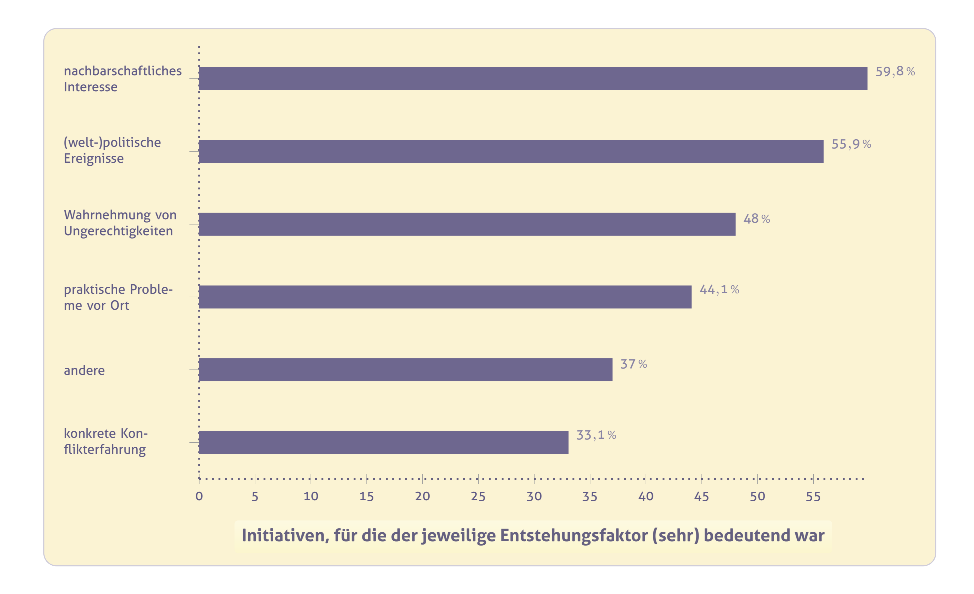


Abb. 3.3: **Entstehungsfaktoren**

tiven). Aus Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen-Anhalt und dem Saarland sind keine Dialoggruppen in der Untersuchung vertreten (vgl. Abb. 3.2).

3.1.2 Entstehungsimpulse

Interesse an den Bräuchen, Lebensweisen und Auffassungen andersgläubiger NachbarInnen hatte als Motivation für die Entstehung interreligiöser und interkultureller Dialoginitiativen die größte Bedeutung. Fast ebenso wichtig waren politische, insbesondere weltpolitische Ereignisse als Impuls eine Dialoginitiative zu gründen. Drei Initiativen geben in diesem Kontext zudem explizit die Anschläge vom 11. September 2001 als zentralen Anlass für ihre Gründung an. Das Empfinden von Ungerechtigkeiten war nach Angabe der Initiativen für die Entstehung fast der Hälfte aller Dialogprojekte ein bedeutender Faktor, konkrete Konflikterfahrungen bildeten allerdings nur für ein Drittel einen entscheidenden Bedingungsfaktor in ihrem Entstehungsprozess (vgl. Abb. 3.3).

Das Gros der Dialoginitiativen verortet seine Arbeit in einem konflikthaften global-gesellschaftlichen Umfeld; bestehende konkrete Konflikte vor Ort bilden

dagegen aber nur für eine Minderheit den zentralen Bezugspunkt. Somit sind es häufig medial vermittelte Ereignisse und Diskurse, die Dialogengagierte veranlasst haben, sich mit Themen des interreligiösen Miteinanders vermehrt auseinanderzusetzen. Eine Initiative beschreibt den integrativ-friedenspolitischen und konfliktpräventiven Anspruch, den viele Initiativen in der Befragung angemerkt haben, folgendermaßen: *Es war wohl eher das Bemühen, es gar nicht erst zu Konflikten kommen zu lassen*.

Von einigen Initiativen werden aber auch konkrete Konflikt- und Problemerfahrungen vor Ort, die zur Gründung der Initiative beigetragen haben, beschrieben. Eine Initiative spricht von *Integrationsproblemen* und *Ausgrenzung von beiden Seiten* als Motivation für die Initiativengründung, zwei andere merken an, dass sie sich als Reaktion auf rassistische Vorfälle vor Ort gegründet haben.[6]

Drei Initiativen beziehen sich explizit auf lokale Moscheebauvorhaben; eine Initiative beschreibt als den wichtigsten Entstehungsfaktor den *Zuzug von Ausländern in die Stadt*. Diese gesellschaftlichen Veränderungen bzw. deren Wahrnehmungsprozesse, die den Kontext jener Initiativengründungen bilden, werden jedoch kaum als konflikthaft, sondern allenfalls als mit nachbarschaftlichem Interesse verbunden beschrieben.

Am häufigsten werden ein zweckfreies Interesse an Religion und der Wunsch nach Austausch mit Menschen anderen Glaubens als entscheidende Gründungsfaktoren ergänzt. Darüber hinaus findet vereinzelt insbesondere für landesweit aktive Initiativen der Wunsch nach Vernetzung und Erfahrungsaustausch zwischen MultiplikatorInnen Erwähnung.

Die meisten Initiativengründungen erfolgten in Zusammenarbeit verschiedener Religionsgemeinschaften; bei knapp einem Drittel auch unter Mitwirkung der Kommune. Die Beteiligung evangelischer (bei 71 % der Initiativen) und muslimischer AkteurInnen (60 %) am Gründungsgeschehen ist in den von uns untersuchten Initiativen am häufigsten. Die katholische Kirche war bei knapp der Hälfte aller Initiativengründungen beteiligt. Wenn wie bei 58 Prozent der Initiativen eine Seite bei der Gründung eine Vorreiterrolle spielte, waren dies nach Angaben der (überwiegend christlichen) Befragten meist die Kirchen. 30 Prozent gaben an, dass die evangelische Seite die größten Gründungsimpulse gegeben

6 Dabei handelte es sich zum einen um ausländerfeindliche Schmierereien (wie *Türken raus*) an Häuserfassaden im Jahr 1983, zum anderen um den Brandanschlag von Solingen im Jahr 1993, bei dem fünf Menschen türkischer Herkunft getötet wurden.

habe, 11 Prozent, dass dies am stärksten von Seiten katholischer AkteurInnen erfolgt sei.[7]

Interreligiöse Initiativen, für deren Gründung die muslimische oder die kommunale Seite eine Vorreiterrolle spielte, sind vergleichsweise selten (8 bzw. 6 %). Neben öffentlichen Institutionen und Vereinigungen der Religionsgemeinschaften treten vereinzelt auch Privatpersonen, Gewerkschaften oder Nichtregierungsorganisationen (NGO) als Initiatoren interreligiöser und interkultureller Dialoginitiativen auf.

Die Gründungsfaktoren unterscheiden sich kaum, wenn unterschiedliche Religionsgemeinschaften eine stärkere oder schwächere Rolle im Gründungsprozess spielten. War dagegen die Kommune bei der Gründung stärker involviert, hatten praktische Probleme vor Ort, die Wahrnehmung von Ungerechtigkeiten und konkrete Konflikterfahrungen eine größere Bedeutung für die Initiativengründung. Diese Aspekte dürften für kommunale Stellen, wie die der Integrationsbeauftragten, einen höheren Stellenwert für ein Aktivwerden haben (Tab. 1).

3.1.3 Ressourcen für den Aufbau der Initiative

Über einen längeren Zeitraum gefestigte persönliche Beziehungen und ein durch vorausgegangene gemeinsame Aktivitäten entstandenes Netzwerk stellen nach Ansicht der Befragten die wichtigsten Ressourcen für die Etablierung einer erfolgreichen Dialogarbeit dar. Auch ideelle Unterstützung wird mehrheitlich als wichtiger Aspekt für den erfolgreichen Aufbau der Dialogarbeit gesehen, während materielle Unterstützung von den angegebenen Erfolgsfaktoren an letzter Stelle rangiert (vgl. Abb. 3.4).

Ergänzend betonen die Befragten die oftmals immense Bedeutung des persönlichen Engagements einzelner und die Unterstützung wichtiger Leitungspersonen im Gefüge der beteiligten Organisationen (Religionsgemeinschaften, Kommunen etc.). Darüber hinaus wurden vor allem infrastrukturelle Aspekte, wie

7 Da hinsichtlich der Anfragen für die Erfassung von Dialoginitiativen auf protestantischer und katholischer Seite so weit wie möglich gleiche Maßstäbe angesetzt wurden, scheint sich die Katholische Kirche im interreligiösen Dialog auf dieser Ebene dauerhaft und kontinuierlich angelegter Dialoginitiativen tatsächlich weniger stark zu engagieren. Deutlich höher ist das Engagement der katholischen Kirche auf internationaler Ebene (bspw. in der ‚religiösen Diplomatie' zwischen hochrangigen Religionsvertretern).

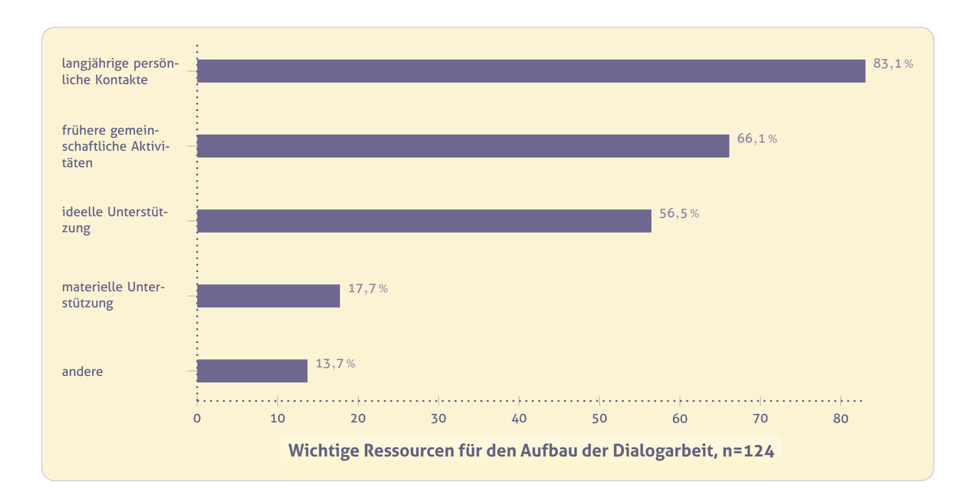


Abb. 3.4: **Ressourcen**

die Möglichkeit auf das *Kommunikationsnetz der Stadt* zurückzugreifen, zeitliche Ressourcen sowie persönliche Eigenschaften wie *Beharrlichkeit* und der Aufbau sozialen Kapitals zwischen den Beteiligten (*Vertrauen*) als wichtige Bedingungsfaktoren für einen erfolgreichen Aufbau der Dialogarbeit genannt.

3.2 Selbstverständnis und Zielsetzung

Alle Dialoginitiativen verstehen ihre Arbeit als interreligiös, was sich allerdings schon aus unserer Sampleauswahl, bei der die Selbstbezeichnung als interreligiös eine der Einschlussvoraussetzungen bildete, ergibt. Zwar bezeichnen 80 Prozent der Initiativen ihre Arbeit auch als interkulturell, jedoch wird diesem Aspekt von der Mehrheit eher eine sekundäre Rolle zugewiesen (Tab. 2).

3.2.1 Zielsetzung

Die meisten der von uns erfragten möglichen Dialogziele erfahren eine hohe Zustimmung von über 70 Prozent. Das wichtigste Ziel für interreligiöse Dialoginitiativen ist es, gemeinsame Werte zu suchen und zu betonen. Als zweit- und drittwichtigste Ziele werden der Abbau von Vorurteilen und Islamfeindlichkeit

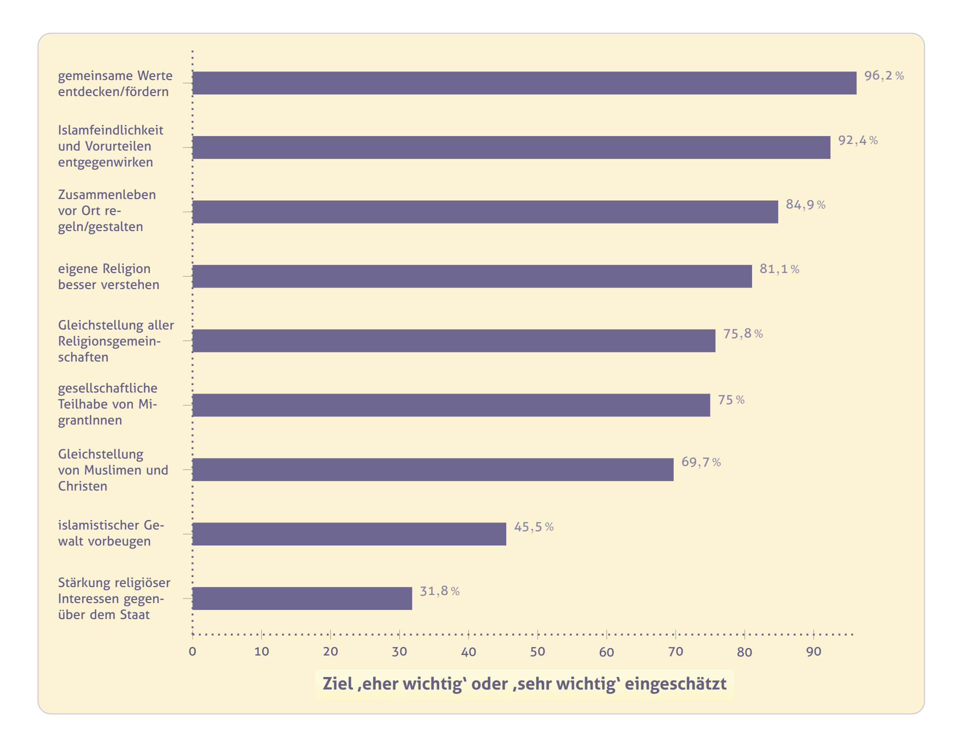


Abb. 3.5: **Zielsetzungen**

und die Gestaltung des Zusammenlebens vor Ort bewertet. Islamistischer Gewalt vorzubeugen oder religiöse Interessen gegenüber staatlichen Instanzen zu stärken, streben hingegen weniger als die Hälfte an.

Die Verschränkung religiöser Themen mit dem Integrationsdiskurs im interreligiösen Dialog zeigt sich einmal mehr darin, dass für drei Viertel aller Initiativen eine Verbesserung der Teilhabe von MigrantInnen ein wichtiges Ziel ihrer Arbeit bildet.

Bei der getrennten Analyse der rein christlich-muslimischen Gruppen im Vergleich zu Initiativen, an denen noch weitere Konfessionen beteiligt sind, zeigen sich hinsichtlich der Zielsetzungen einige interessante Unterschiede. So gaben unerwarteter Weise multireligiöse Gruppen häufiger an, islamistischer Gewalt vorzubeugen, sei ein wichtiges Ziel ihrer Initiative (51 %), als Initiativen, an denen neben MuslimInnen und ChristInnen keine weiteren Konfessionen beteiligt

sind (41 %). Dies könnte darauf hindeuten, dass sich rein christlich-muslimische Initiativen stärker in die oft beschuldigend geführte öffentliche Debatte um Religion in Verbindung mit Terrorismus involviert sehen und sich dadurch stärker einer Art Gegendiskurs verpflichtet fühlen.[8] Daraus resultierend wird jegliche assoziative Verquickung zwischen (islamischer) Religion und Terrorismus, wie sie im Begriffspaar ‚islamistische Gewalt' verankert ist, abgelehnt. Einzelne Anmerkungen zu dieser Frage, bspw. dass es um die Vorbeugung jeglicher (also nicht nur islamistischer) Gewalt gehe, weisen in diese Richtung.

Ergänzend zu den in unserem Fragebogen vorgegebenen Zielen werden an erster Stelle die Förderung von Vertrauen, Toleranz und Verständnis durch interreligiöse Bildung und persönliche Begegnung genannt. Mehrere Engagierte verweisen darauf, dass ihre Arbeit auf eine Verbesserung von Vernetzung und Informationsaustausch – sowohl zwischen als auch innerhalb der religiösen Gemeinden –, auf eine gegenseitige Stärkung und Unterstützung sowie auf eine bessere Information der Öffentlichkeit über die Arbeit der Religionsgemeinschaften ziele. Vereinzelt wurden auch die Zielsetzungen, AnsprechpartnerInnen in interreligiösen und interkulturellen Belangen für Kommune und Öffentlichkeit zu sein, wie auch *Kooperation[en] gegenüber Fremdenfeindlichkeit* zu bilden und zu gesellschaftspolitischen Themen Stellung zu nehmen, genannt.

Annäherung durch gegenseitiges Kennenlernen und die Auseinandersetzung mit verschiedenen religiösen Traditionen sowie die Gestaltung des lokalen Zusammenlebens scheint für die Mehrzahl der Initiativen wichtiger zu sein als die Verwirklichung konkreter (gesellschafts-)politischer Ziele, die nicht primär das unmittelbare Umfeld vor Ort adressieren. Im Schnitt erfolgt eine relativ breite Ausrichtung auf verschiedene Zielsetzungen.

3.2.2 Zielgruppe

Religiöse Menschen sind die zentrale Zielgruppe interreligiöser und interkultureller Dialoginitiativen: Fast die Hälfte der Initiativen richtet sich vorwiegend an Gläubige, allerdings nur in 2 Prozent aller Fälle ‚ausschließlich'.

8 Gestützt wird diese Interpretation durch die Tatsache, dass die Zielsetzung *Islamfeindlichkeit und Vorurteilen vorbeugen* von einem größeren Anteil der christlich-muslimischen Dialoggruppen als wichtig beschrieben wird (98 %) als dies bei den multireligiösen Gruppen der Fall ist (89 %).

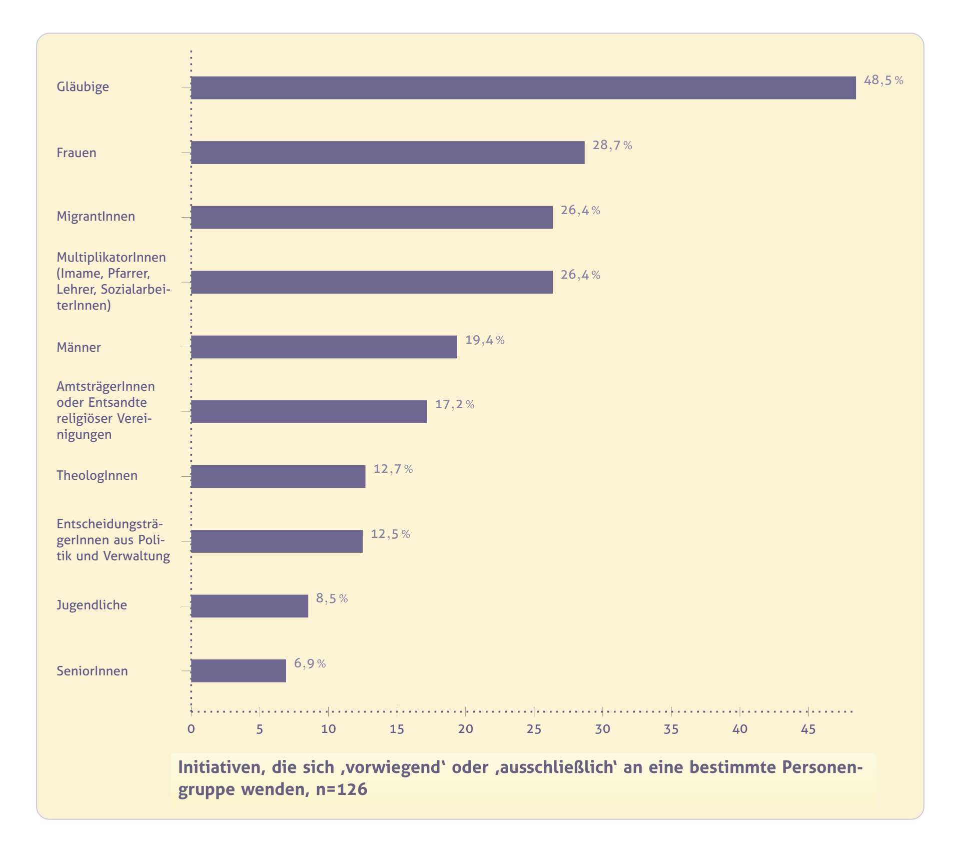


Abb. 3.6: **Zielgruppen**

Darüber hinaus ist die Zielgruppenkonzentration der meisten Dialoginitiativen nicht besonders stark ausgeprägt. Deutlich wird dies an den für viele Zielgruppen hohen Anteilen der Ausprägung ‚unter anderem'. Dieser Trend zur Mittelkategorie gilt ganz besonders hinsichtlich der Ausrichtung an einer bestimmten Altersgruppe (ohne Abb.).

Nach Gläubigen haben Frauen, MigrantInnen und MultiplikatorInnen als Zielgruppen interreligiöser und -kultureller Dialogangebote die größere Bedeutung. Sie bilden für mehr als jede vierte Initiative eine wichtige Zielgruppe. Die größten Unterschiede zwischen den Dialoginitiativen zeigen sich hinsichtlich der Orientierung an den (potenziellen) Zielgruppen ‚TheologInnen', ‚AmtsträgerIn-

nen religiöser Vereinigungen' und ,EntscheidungsträgerInnen aus Politik und Verwaltung'. Hier gibt es auch mehr Initiativen, die sich explizit *nicht* an diese Gruppen wenden. Gleichzeitig werden diese stärker professionalisierten Zielgruppen häufiger als ,wichtige' Zielgruppe benannt als Jugendliche oder SeniorInnen.

Der Großteil der ergänzenden Antworten zu der Zielgruppenfrage kann unter Aussagen wie *für alle Menschen* oder *offen für alle Interessierten* subsumiert werden. Dieses ,Offensein für alle', ohne eine fokussierte Zielgruppenorientierung, entspricht also dem Selbstverständnis vieler Dialoginitiativen.

3.3 DialogakteurInnen

3.3.1 Teilnehmendenzahl

Die Größe der Gruppen, in denen interreligiöser Dialog stattfindet, unterscheidet sich zum Teil erheblich. So besteht die kleinste Initiative unseres Samples nur aus drei Personen, während die größte eine durchschnittliche Teilnehmendenzahl von 135 Personen erreicht. Diese Angaben beziehen sich bei Initiativen mit verschiedenen Aktivitäten in unterschiedlicher Besetzung jeweils auf diejenige Dialoggruppe oder -aktivität mit der kontinuierlichsten Zusammensetzung.

Bei knapp einem Fünftel der Initiativen ist dieser Dialogkreis mit zwei bis zehn Personen eher klein, bei 36 Prozent hat er eine mittlere Größe von elf bis 18 Personen und bei 38 Prozent handelt es sich um eine vergleichsweise große Gruppe mit 20 bis 35 TeilnehmerInnen. Sehr große Gruppen von 40 Personen und mehr bilden dagegen eine Ausnahme (8 %). Bei der Hälfte aller untersuchten Dialogkreise bzw. -aktivitäten nehmen durchschnittlich zwischen 13 und 25 Personen teil (vgl. Abb. 3.7).

In der Summe sind in den 132 untersuchten Dialoggruppen 2822 Personen beteiligt.[9] Aufgrund personeller Überschneidungen (vgl. Kap. 3.8.1) werden vermutlich einige Personen mehrfach erfasst. Gleichzeitig bezieht sich dieser Wert nur auf den Kreis bzw. die Veranstaltungsform, welche die konstanteste Gruppe bildet. Durch verschiedene, oftmals öffentliche Veranstaltungen mit größerem

9 Dieser Wert bezieht sich auf die durchschnittliche Teilnehmendenzahl. Für zwei Initiativen, die hierzu keine Angaben gemacht hatten, wurde bei der Berechnung der Durchschnittswert der anderen Initiativen zu Grunde gelegt.

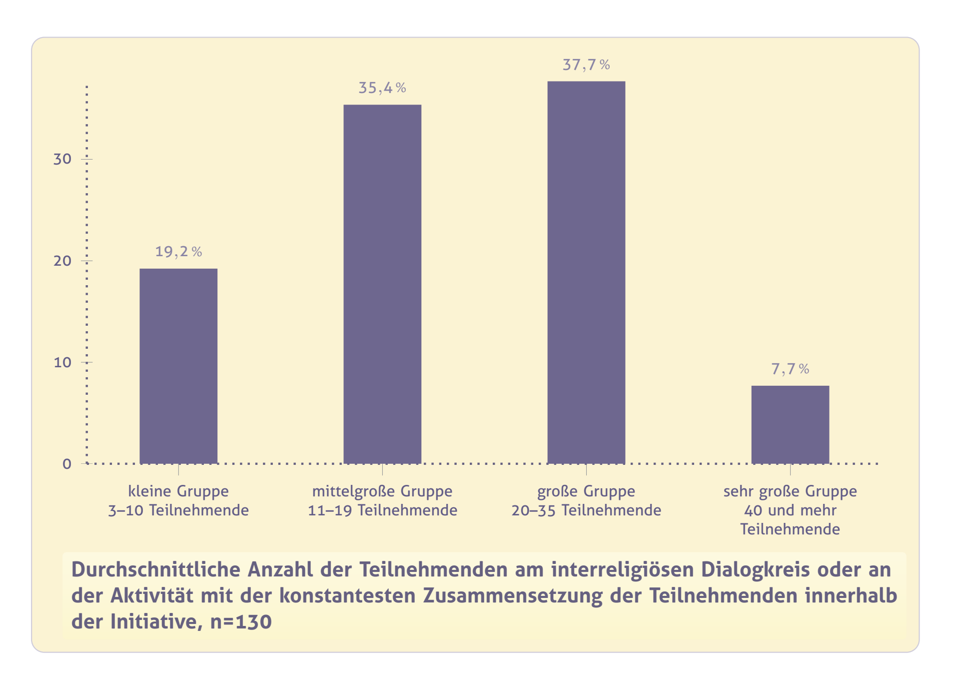


Abb. 3.7: **Anzahl der Teilnehmenden**

Publikum, liegt die Zahl der Personen, die interreligiöse Dialoginitiativen mit ihren Aktivitäten erreichen, um ein Vielfaches höher.

3.3.2 Dauer, Kontinuität und Entwicklung der Dialogteilnahme

Dialoginitiativen arbeiten in der Regel nicht als geschlossener Kreis ohne mittelfristige personelle Veränderungen. Fast alle Initiativen (96 %) berichten, dass im Laufe des letzten Jahres neue TeilnehmerInnen zu den Treffen hinzugekommen sind. Gleichzeitig geben 55 Prozent sowohl an, dass im vergangenen Jahr neue TeilnehmerInnen bei Ihren Dialogtreffen dabei waren, als auch, dass die Teilnehmendenzahl nicht zugenommen habe, was auf eine Fluktuation der TeilnehmerInnenschaft schließen lässt.

Dies scheint bei den meisten Initiativen allerdings nur auf einen relativ kleinen Anteil zuzutreffen. Denn 71 Prozent der Initiativen setzen sich mehrheitlich aus Personen zusammen, die bereits mehr als zwei Jahre in der Initiative enga-

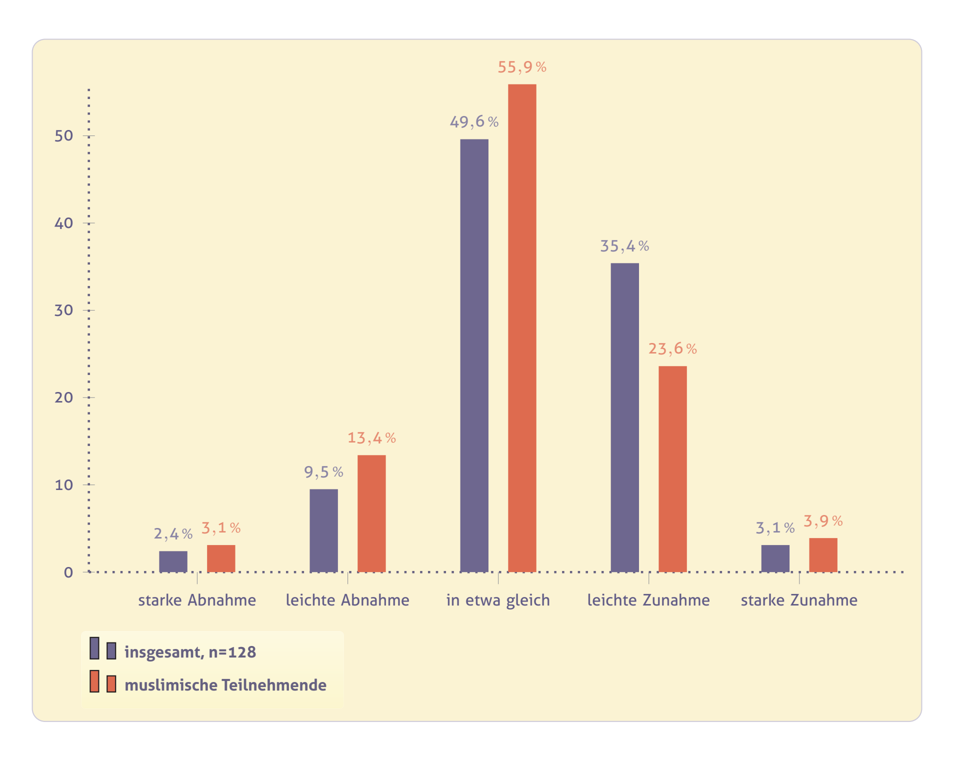


Abb. 3.8: **Entwicklung der Teilnehmendenzahlen**

giert sind. Der Großteil der Initiativen berichtet zudem von einer mehrheitlich kontinuierlichen Teilnahme: Bei zwei Drittel der Initiativen nehmen mehr als die Hälfte aller beteiligten Personen auch kontinuierlich an den Treffen teil.[10] Es scheint also bei den meisten Initiativen einen festen Kern zu geben, während gleichzeitig ein geringerer Anteil der Gruppe sich häufiger neu konstituiert (ohne Abb.).

Daneben besteht bei etwa einem Drittel der Initiativen eine weniger kontinuierliche Teilnahme. Hier nehmen nur maximal 50 Prozent aller Beteiligten auch kontinuierlich an den Zusammenkünften teil. Bei der Hälfte dieser Initiati-

10 Auch die Angaben der Teilnehmendenbefragung zur Teilnahmekontinuität stützen das Bild einer im Schnitt recht kontinuierlichen Teilnahme. Hier gaben 80 Prozent der Befragten (unter den ‚einfachen TeilnehmerInnen' ohne spezielle Funktion in der Initiative waren es 70 %) an, dass sie an fast jedem Treffen teilnehmen.

ven setzt sich die Gruppe zudem nicht mehrheitlich aus langjährig Engagierten zusammen.

Während die Dialogarbeit einiger Initiativen (aus Sicht der Ausfüllenden) erheblich unter einer zu geringen Teilnahmekontinuität muslimischer Beteiligter leidet,[11] scheint dieses Phänomen nicht besonders verbreitet zu sein. So zeigen sich in der standardisierten Befragung hinsichtlich der Teilnahmekontinuität der verschiedenen Religionsgemeinschaften nur geringe Unterschiede. Etwas häufiger wurde angegeben, dass muslimische (13 %) oder katholische VertreterInnen (11 %) nur ‚wenig kontinuierlich' oder ‚diskontinuierlich' an den Dialogtreffen teilnähmen als VertreterInnen der evangelischen Kirchen (4 %).[12]

Wie Abb. 3.8 zeigt, sind die Teilnehmendenzahlen der Dialoggruppen in den vergangen zwei Jahren mehrheitlich konstant geblieben (50 %). Bei 39 Prozent der Initiativen hat die Zahl der Dialogbeteiligten sogar zugenommen. Auch für die Entwicklung der muslimischen TeilnehmerInnen wird häufiger eine Zu- als eine Abnahme konstatiert. Die Teilnahme von MuslimInnen hat sich im Schnitt allerdings weniger positiv entwickelt als die Zahl der DialogteilnehmerInnen insgesamt. Während bei 9 Prozent der Initiativen der Anteil der beteiligten MuslimInnen in den letzten 2 Jahren zugenommen hat, ist er bei 20 Prozent rückläufig (ohne Abb.).

3.3.3 Alter, Geschlecht und Bildungsgrad

Gemäß den Angaben der Initiativenbefragung dominiert bei der überwiegenden Mehrheit der Initiativen (67 %) die mittlere Altersgruppe der 30 bis 50-Jährigen. Initiativen, in denen die meisten TeilnehmerInnen unter 30 sind, gibt es hingegen nur sechs. Dagegen bilden bei fast 30 Prozent der Initiativen sogar die über 50-Jährigen die größte Gruppe. Auch in der Befragung der DialogteilnehmerInnen zeigt sich, dass insbesondere unter den christlichen TeilnehmerInnen Ältere dominieren. Unter den Befragten liegt das Durchschnittsalter bei 56

11 Dies war einer der zentralen Ergänzungspunkte, die in der Freitextoption zu den Hürden bzw. Auflösungsüberlegungen ausgeführt wurden.

12 Diese etwas weniger kontinuierliche Teilnahme von MuslimInnen und Katholiken betrifft insbesondere Initiativen, bei deren Gründung die muslimische bzw. katholische Seite nicht oder nur in geringem Umfang beteiligt war (vgl. Tab. 3). Wird berücksichtigt, dass es sich bei den untersuchten Initiativen sehr viel häufiger um stärker protestantisch als katholisch oder muslimisch geprägte Initiativen handelt (vgl. Kap. 3.1.2), relativieren sich diese Unterschiede weiter.

Jahren. Dabei weicht das Alter der im Dialog aktiven MuslimInnen mit durchschnittlich 42 Jahren erheblich nach unten, das der beteiligten ChristInnen dagegen erheblich nach oben (61 Jahre) ab. Diese Altersstruktur steht in einem gewissen Gegensatz zu den von den Initiativen benannten Zielgruppen (vgl. Abb. 3.6).

Männer sind häufiger am interreligiösen Dialog beteiligt als Frauen. Initiativen mit mehr Männern als Frauen gibt es häufiger (38 %) als die umgekehrte Konstellation. Selbst wenn man die reinen Frauengruppen (10 Initiativen) dazurechnet, sind Initiativen, in denen Frauen die Mehrheit bilden, seltener anzutreffen (21 %). Am häufigsten (41 %) wurde jedoch angegeben, dass das Geschlechterverhältnis in etwa ausgeglichen sei. Die überproportionale Teilnahme von Männern im Dialog gilt ebenso für die muslimischen Beteiligten. Im Durchschnitt nehmen 3,8 muslimische Männer und 2,1 muslimische Frauen an den Dialogtreffen der Initiativen teil.[13]

Bildung ist notwendig für eine verbale diskursive Form des Austausches. Wie der Begriff ‚Dialog' bereits vermuten lässt, ist der interreligiöse Dialog in der Regel auf verbale und diskursive Formen des Austauschs konzentriert (ähnlich Schmid, Akca und Barwig 2008, S. 204 f.). Die Angaben der befragten DialogteilnehmerInnen zu ihrem Bildungsstand (aus der Teilnehmendenbefragung) unterstreichen die Vermutung der Fokussierung auf eine formal hoch gebildete Zielgruppe. Rund 80 Prozent der Befragten verfügen über die allgemeine oder fachgebundene Hochschulreife, etwa zwei Drittel haben einen Hochschulabschluss.[14]

---

13 Bei der Berechnung der Durchschnittswerte wurden sog. Ausreißer und Extremwerte ausgeschlossen (vgl. Janssen und Laatz 2010, S. 241, 252 f.). Die Mittelwerte beziehen sich zudem nur auf MuslimInnen mit Migrationshintergrund. Durch diese Einschränkung ist davon auszugehen, dass der Anteil der muslimischen Frauen insgesamt etwas höher liegt, da aus den teilnehmenden Beobachtungen bekannt ist, dass sich mehr zum Islam konvertierte Frauen als konvertierte Männer im Dialog engagieren.

14 Bei Befragten, die sich ‚nur' als TeilnehmerIn (ohne weitergehendes Engagement in der Initiative) bezeichnen, ist das formale Bildungsniveau etwas geringer. Von ihnen haben 74 Prozent die fachgebundene oder allgemeine Hochschulreife, 56 Prozent haben zudem einen Hochschulabschluss. Da bei schriftlichen Umfragen im Allgemeinen mit einem sog. ‚Mittelschichtsbias' zu rechnen ist, der durch eine geringere Teilnahme von Personen mit niedrigerem Bildungsgrad (oder Einkommen) entsteht (vgl. Diekmann 2005, S. 271), lässt sich davon ausgehen, dass der Anteil der Dialogengagierten mit Hochschulreife bzw. -abschluss in Wirklichkeit nicht ganz so hoch ist wie in unserem Sample.

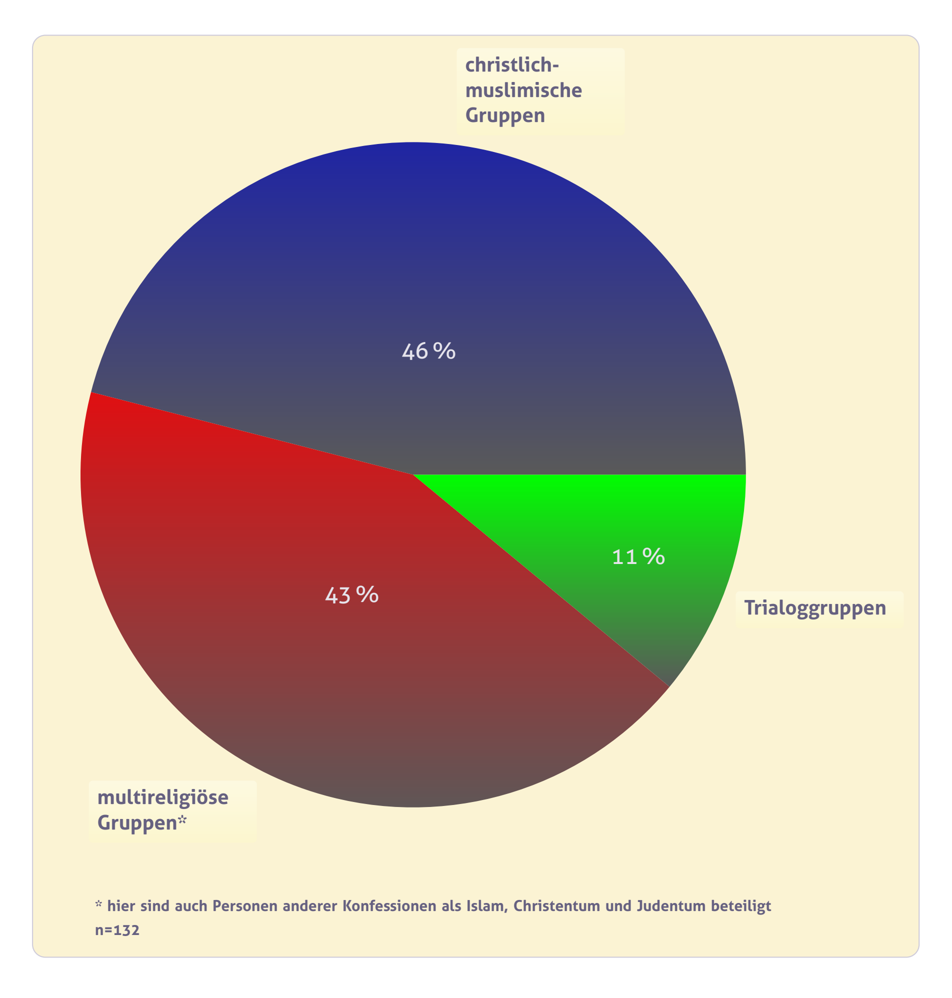


Abb. 3.9: **Unterschiedliche konfessionelle Zusammensetzung der Dialoggruppen**

3.3.4 Konfessionelle Zusammensetzung

Fast die Hälfte der Dialoginitiativen besteht ausschließlich aus ChristInnen und MuslimInnen (46 %). Bei 54 Prozent sind auch Personen weiterer Konfessionen beteiligt. 11 Prozent der Dialoggruppen können dem abrahamitischen ‚Trialog' zwischen Menschen muslimischen, christlichen und jüdischen Glaubens zuge-

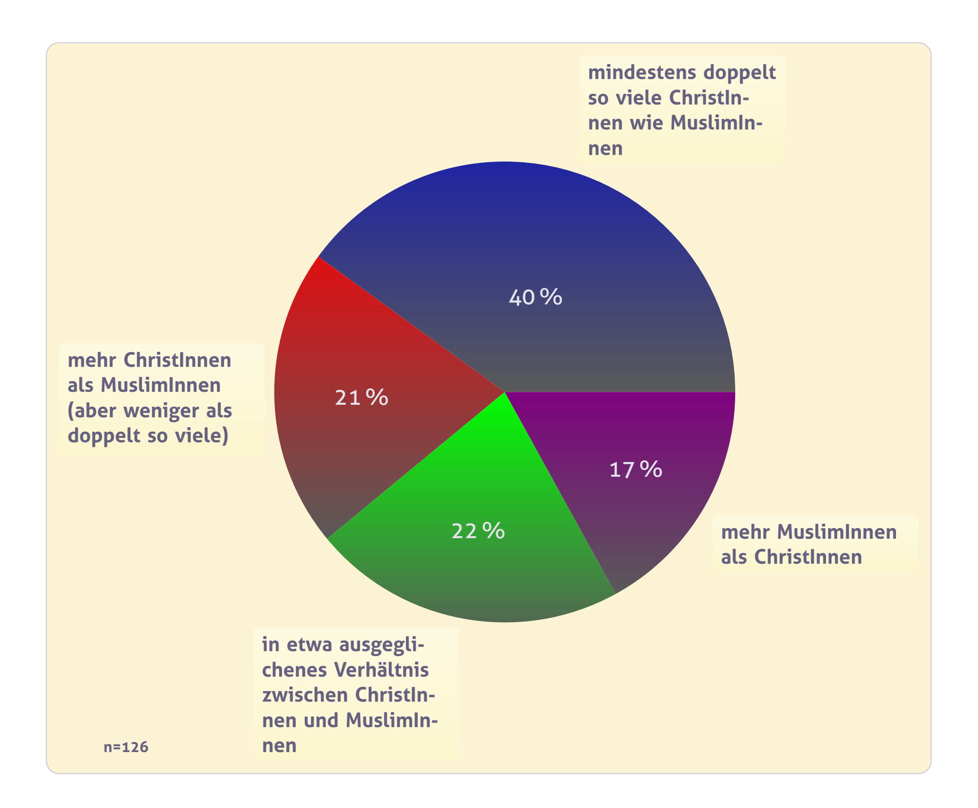


Abb. 3.10: **Verhältnis zwischen christlichen und muslimischen TeilnehmerInnen in den Dialoggruppen**

ordnet werden (Abb. 3.9). Nach ChristInnen und MuslimInnen sind am häufigsten JüdInnen (bei 38 % der Initiativen) und Bahá'í (28 %) an den untersuchten Dialoginitiativen beteiligt. KatholikInnen und ProtestantInnen finden sich in fast allen Initiativen, Angehörige freikirchlicher Gemeinden bei etwa einem Viertel. 14 Prozent der Initiativen geben an, dass auch einzelne Konfessionslose beteiligt sind. Darüber hinaus finden sich im interreligiösen Dialog neben Hindus, Orthodoxen und Yezidi auch vereinzelt NeuheidInnen und Personen, die sich mehr als einer Religionsgemeinschaft zugehörig fühlen.

Da ein Kriterium für die Aufnahme einer Initiative in unsere Untersuchung die Beteiligung von MuslimInnen in der eigentlichen Dialogsituation war, findet sich in unserem Untersuchungssample keine Dialoginitiative ohne MuslimIn-

nen. Trotzdem nehmen bei etwa einem Fünftel der befragten Initiativen nur ein bis zwei MuslimInnen teil. Fast zwei Drittel (61 %) der Initiativen können das oftmals beschworene Ideal einer in etwa paritätischen Teilnahme von MuslimInnen und ChristInnen in der Realität nicht einlösen (Abb. 3.10). Insgesamt sind an interreligiösen und interkulturellen Dialoginitiativen rund 13 Prozent weniger MuslimInnen als ChristInnen beteiligt.

3.3.5 Zusammensetzung der Dialoggruppen nach gesellschaftlichen Bereichen

Neben der Religionszugehörigkeit der AkteurInnen hat uns ebenfalls interessiert, inwiefern in der Dialogsituation Personen aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen wie Politik, Religion, Bildung, Soziales aber auch Wissenschaft und Journalismus aufeinander treffen.

Die Auswertung zeigt zunächst, dass an fast allen Dialogen sowohl AmtsträgerInnen der Religionsgemeinschaften (zumindest eineR) als auch interessierte Einzelpersonen beteiligt sind (Abb. 3.11). MultiplikatorInnen aus dem Bildungs- und Sozialbereich nehmen an fast drei Vierteln der untersuchten Initiativen teil. EntscheidungsträgerInnen aus Politik und Verwaltung oder JournalistInnen und WissenschaftlerInnen sind in etwas weniger als der Hälfte (46 % bzw. 45 %) aller Dialogkreise vertreten.

Bezogen auf die Teilnehmenden aller Dialoginitiativen, bilden AmtsträgerInnen der Religionsgemeinschaften nach ‚interessierten Einzelpersonen' die größte Gruppe, gefolgt von MultiplikatorInnen aus dem Bildungs- und Sozialbereich. In der Summe sind weniger EntscheidungsträgerInnen aus Politik und Verwaltung beteiligt als JournalistInnen und WissenschaftlerInnen, obwohl beide gesellschaftlichen Gruppen in ähnlich vielen Initiativen vertreten sind. Diese Diskrepanz kommt allerdings allein durch die Zusammensetzung einer Initiative, dem Theologischen Forum Christentum-Islam, das jährlich mit etwa 100 Personen primär aus dem Wissenschaftsbereich an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart tagt, zustande.[15] An den meisten Dialoginitiativen sind dagegen mehr Personen aus dem Bereich Politik und Verwaltung beteiligt als JournalistInnen bzw. WissenschaftlerInnen.

Wie zu erwarten, sind in den meisten Dialoginitiativen (61 %) mehrheitlich

15 Informationen zum Theologischen Forum Christentum-Islam vgl.: http://www.akademie-rs.de/br-tagungen-tfci.html (besucht am 10.08.2010).

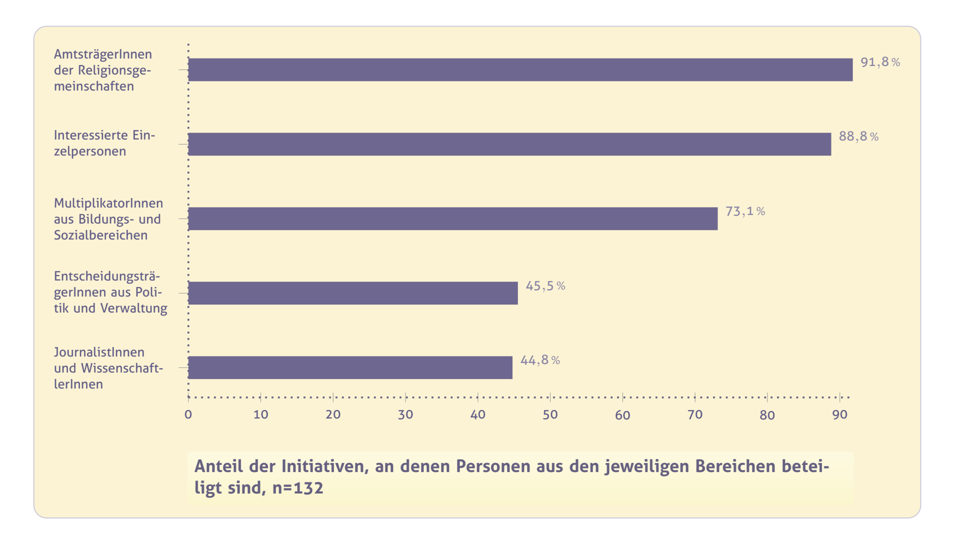


Abb. 3.11: **Beteiligung verschiedener gesellschaftlicher Bereiche**

Einzelpersonen engagiert, die nicht als VertreterInnen aus einem der vier genannten Bereiche (Politik, Religionsgemeinschaften, Bildung/Soziales, Wissenschaft/Journalismus) im Dialog agieren. Gleichzeitig stellen in einem nicht unerheblichen Anteil der Dialoge (27 %) offizielle VertreterInnen der Religionsgemeinschaften die relative Mehrheit der Teilnehmenden. Dialoginitiativen, in denen EntscheidungsträgerInnen aus Politik und Verwaltung den größten Anteil der Beteiligten bilden, gibt es hingegen nicht. Offizielle VertreterInnen des politisch-administrativen Bereichs stellen bis auf wenige Ausnahmen (5 Initiativen) höchstens ein Viertel aller Anwesenden.

Obwohl Einzelpersonen am häufigsten den größten Teil der Dialogbeteiligten ausmachen, bestehen nur vier Kreise *ausschließlich* aus interessierten Einzelpersonen ohne Beteiligte aus den anderen Bereichen. Fünf Dialoggruppen setzen sich ausschließlich aus AmtsträgerInnen der Religionsgemeinschaften zusammen. Bei allen anderen Initiativen, also bei 93 Prozent (!), sind verschiedene gesellschaftliche Bereiche repräsentiert.

Es ist somit geradezu charakteristisch für interreligiöse und interkulturelle Dialoginitiativen, nicht nur Personen unterschiedlichen Glaubens, sondern ebenso aus unterschiedlichen Gesellschaftsbereichen zu vereinen. Eine Überschneidung

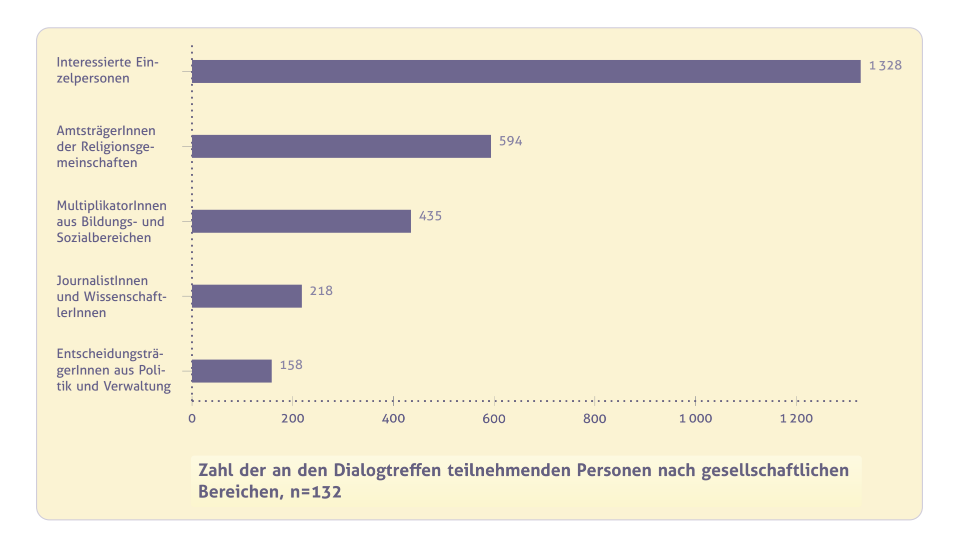


Abb. 3.12: **Beteiligung verschiedener gesellschaftlicher Bereiche (Personenanzahl)**

der privaten und öffentlichen Sphäre ist damit im Dialog sozusagen Programm. Dieses Zusammentreffen von Personen aus unterschiedlichsten gesellschaftlichen Bereichen bietet zum einen ein erhebliches Potenzial durch unterschiedliche Perspektiven neue Einsichten zu gewinnen, birgt aber auch Spannungen. So eröffnet diese Heterogenität, die mit sehr unterschiedlichen Professionalisierungsgraden einhergeht, neue Scheidelinien, die über unterschiedliche religiöse Identitäten hinausreichen.

3.4 Organisationsrahmen und Ressourcen

3.4.1 Organisationsrahmen

Während sich 20 Prozent der Dialoggruppen als eingetragener Verein organisiert, versteht sich die überwiegende Mehrheit der Dialoginitiativen als *loses Kooperationsprojekt* von engagierten Einzelpersonen und/oder zwischen Gemeinden und Moscheevereinen. 13 Prozent der Initiativen bilden institutionell eine Art ‚Mittelkategorie' in dem Sinne, dass sie weder ein eingetragener Verein sind,

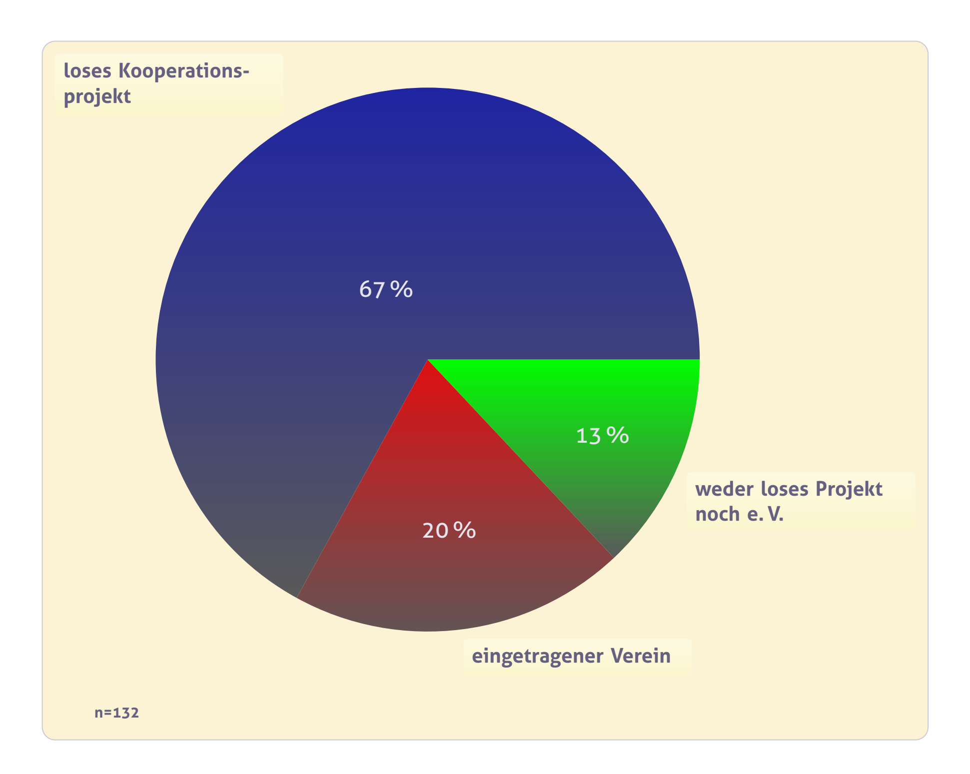


Abb. 3.13: **Institutionalisierungsgrad der Dialoginitiativen**

noch sich als loses Kooperationsprojekt verstehen (Abb. 3.13). Der Institutionalisierungsgrad ist bei der Mehrzahl der Initiativen erwartungsgemäß gering. Die Tatsache, dass sich jede fünfte Initiative als eingetragener Verein organisiert, verweist gleichzeitig auf den Anspruch vieler Initiativen, ihrer Arbeit ein dauerhaftes Fundament zu geben.

Aufgrund des meist geringen Institutionalisierungsgrades ist es nicht weiter verwunderlich, dass nicht einmal jede dritte Initiative ihre organisatorischen Abläufe als routiniert bezeichnet. Gibt es eine Trägerschaft – dies trifft auf 39 Prozent der Initiativen zu –, werden Organisationsabläufe häufiger als routiniert bezeichnet.

Als Träger der Dialoginitiativen wurden am häufigsten Vereine und Kirchengemeinden sowie andere kirchliche Stellen und Einrichtungen wie Kirchenkreise,

Bistümer, Dekanate, Landeskirchen, kirchliche Bildungswerke oder die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) genannt. Aber auch Moscheevereine, kommunale Stellen, Landkreise oder Stiftungen treten als Träger von Dialoginitiativen in Erscheinung.

Bei etwa jeder zweiten Initiative sind neben den eigentlichen Trägern noch weitere Organisationen an der Ausrichtung der Dialogaktivitäten beteiligt. Neben religiösen Vereinigungen handelt es sich dabei um Einrichtungen oder (kollektive) AkteurInnen aus dem sozialen (Wohlfahrtsverbände), kulturellen (lokale Radiosender, Filmakademie) oder kommunalen Bereich (Ausländerbeiräte, Migranten- oder Kulturreferat, Polizei).

3.4.2 Materielle Ressourcen

Dialoginitiativen konstituieren sich zwar oftmals als kleine Gruppe von Personen, die zur Bearbeitung bestimmter Themen und zum gegenseitigen Austausch zusammenkommen, ohne weitere Aktivitäten für eine größere Öffentlichkeit anzubieten. Aber selbst bei kleinen Gesprächskreisen wird für die Organisation der Treffen und Gewinnung neuer TeilnehmerInnen ein Mindestmaß an personellen und materiellen Ressourcen benötigt. Als Beispiele hierfür können Computer mit Internetanschluss für den Versand von Rundmails mit den nächsten Terminen, Büromaterial zur Erstellung von Protokollen oder Informationsflyern und Räume für die Zusammenkünfte genannt werden.

Die Bereitstellung von Infrastruktur hat somit für die Dialogarbeit erhebliche Bedeutung. Über 60 Prozent der befragten Projekte verfügen weder über eigene Räume für ihre Dialogtreffen bzw. -aktivitäten, noch über eigene Büroräume, weshalb in der Regel Räume von Dritten genutzt werden. Die Grenze, ab der von ‚Räumen von Dritten' vs. ‚eigenen Räumen' gesprochen wird, ist allerdings fließend, da häufig Räume der beteiligten religiösen Gemeinden genutzt werden. Für einige Initiativen sind zudem eigene (Büro-)Räume kaum notwendig, da sie sich pro Jahr nur wenige Male treffen, oder sich ausschließlich als eng an die religiösen Gemeinden angeschlossene Gesprächskreise verstehen.

61 Prozent der Initiativen können auf infrastrukturelle und 41 Prozent auf finanzielle Unterstützung zurückgreifen. Nicht ganz ein Drittel der Dialoginitiativen werden sowohl infrastrukturell als auch finanziell gefördert (Abb. 3.14). Mit Blick auf die Förderer interreligiöser Dialoginitiativen fallen erhebliche Unterschiede sowohl hinsicht-

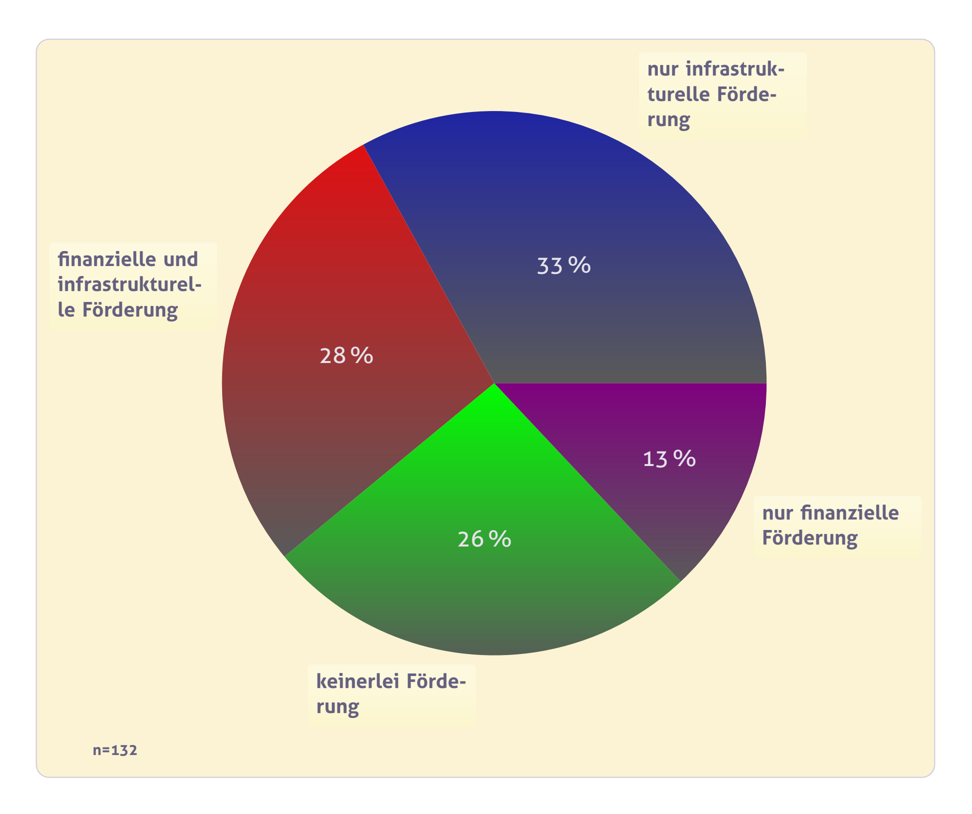


Abb. 3.14: **Finanzielle und infrastrukturelle Förderung**

lich der Zahl der geförderten Initiativen als auch in Bezug auf das Verhältnis von finanzieller zu infrastruktureller Förderung auf (Abb. 3.15).

Zunächst wird deutlich, dass, bezogen auf die Zahl der geförderten Initiativen, die Kirchen und öffentlich-staatliche Stellen die größten finanziellen Förderer sind. Auch private Stiftungen spielen in diesem Feld eine gewisse Rolle: 11 Prozent der Dialoginitiativen erhalten Stiftungsgelder. Bei der infrastrukturellen Förderung kommt den islamischen Verbänden und den Kirchen die größte Bedeutung zu.

Während bei staatlichen Stellen, in der Sammelkategorie ‚andere Förderer' und vor allem bei Stiftungen die finanzielle Förderung im Vordergrund steht,

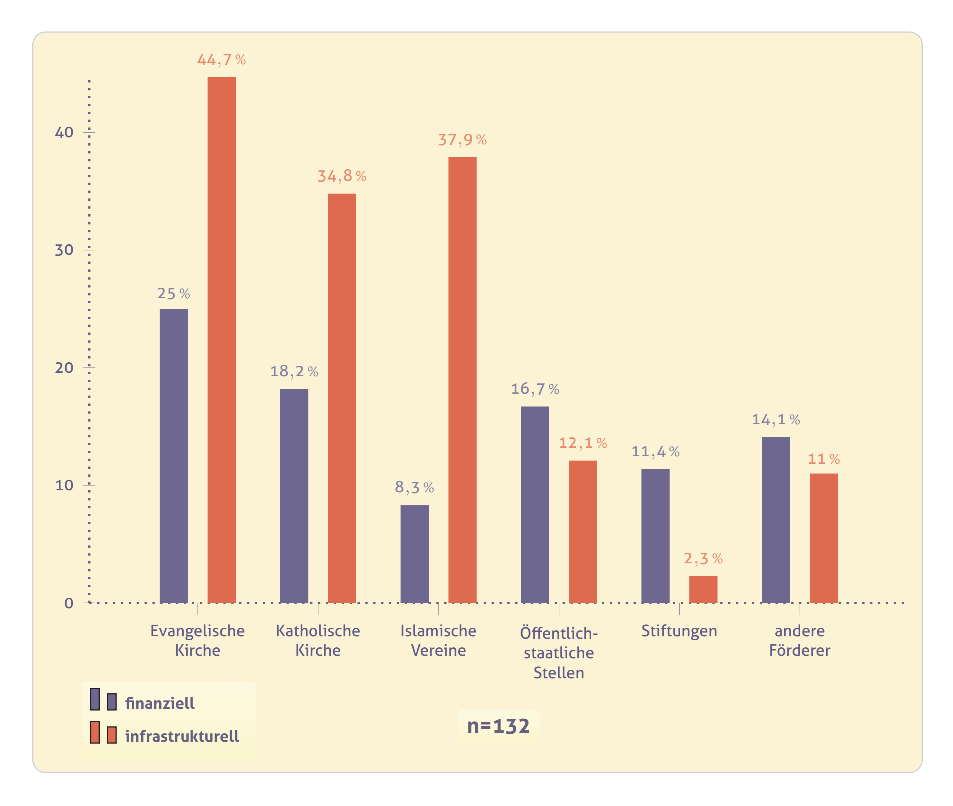


Abb. 3.15: **Förderer der Dialoginitiativen**

dominiert bei den religiösen Vereinigungen, insbesondere bei den islamischen Vereinigungen, die infrastrukturelle Unterstützung (Abb. 3.15).

Ob die Arbeit der Dialoginitiativen durch Finanzengpässe beeinträchtigt wird oder nicht, hängt sowohl von der Einnahmen- als auch von der Ausgabenseite ab. So ist das Vorhandensein oder Fehlen finanzieller Unterstützung nur ein Aspekt, der den Grad der Problematisierung der Finanzlage durch die Initiativen beeinflusst (vgl. Tab. 4). Auf der Einnahmenseite sind vor allem Initiativen, die als Quelle ihrer Förderung ‚andere' angegeben haben, von Finanzproblemen betroffen. Die ergänzenden Freitextangaben zu diesen ‚anderen' Förderquellen ergeben, dass es sich dabei häufig um Spenden, Preisgelder, Beiträge der TeilnehmerInnen oder Gelder aus Förderprogrammen, die temporäre Zuschüsse ge-

währen (z. B. „Weißt du, wer ich bin?“[16]) handelt. Diese Einkünfte sind somit meist Zuwendungen geringen Umfangs oder diskontinuierliche Einnahmen.

Aber auch Initiativen, in denen öffentliche Veranstaltungen eine große Rolle spielen – etwa mit öffentlichen Podiumsdiskussionen, Tagungen und Workshops –, sprechen im Gegensatz zu theologisch orientierten Initiativen häufiger davon, dass finanzielle Probleme ihre Dialogarbeit beeinträchtigen (Tab. 4). Die Initiativen, die ein breites Feld von Aktivitäten über Gesprächskreise hinaus betreiben, sind häufig eingetragene Vereine. Finanzielle Engpässe ergeben sich somit auch aus höheren finanziellen Bedarfen bestimmter Aktivitäten.

Interreligiöse Dialoginitiativen, die sich als Verein organisieren, sind häufig in doppelter Hinsicht von Finanzknappheit bedroht. Zum einen organisieren sie ein breiteres Spektrum an Aktivitäten, die über interne Gesprächskreise hinausgehen, zum anderen sind sie organisatorisch weniger eng an die religiösen Gemeinden vor Ort angebunden, wie bspw. ein Gesprächskreis, der sich innerhalb seiner Kirchengemeinde aufgehoben weiß und als Teil der Gemeindearbeit begriffen wird. Diese größere institutionelle Eigenständigkeit eingetragener Vereine macht sich auch bei der finanziellen Unterstützung seitens der Religionsgemeinschaften bemerkbar (vgl. Tab. 5).

3.4.3 Personelle Ressourcen

Mit Blick auf die personellen Ressourcen der Dialoginitiativen lässt sich zunächst feststellen, dass es in über der Hälfte der Initiativen Aktive gibt, für die das Engagement in der Dialoginitiative Teil ihrer beruflichen Tätigkeit ist. Die meisten Initiativen verfügen also über gewisse hauptamtliche Kapazitäten.

Zwei Drittel der Dialoginitiativen haben spezielle Ämter oder bestimmte Zuständigkeiten, die sich auf durchschnittlich vier Personen verteilen. Fast alle Dialoginitiativen (92 %) haben eine Moderation oder Veranstaltungsleitung. 87 Prozent dieser Initiativen geben an, dass ihre Moderation über langjährige Erfahrungen im interkulturellen Bereich verfüge; explizite Schulungen zur interkulturellen Kommunikation oder Moderation, wie Mediations- oder Konfliktmanage-

16 Träger sind die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), der Zentralrat der Juden in Deutschland, der Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) und die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion (DİTİB). ‚Weißt du, wer ich bin?‘ wird vom Bundesinnenministerium gefördert. Vgl. http://www.weisstduwerichbin.de/index.htm (besucht am 09.10.2010).

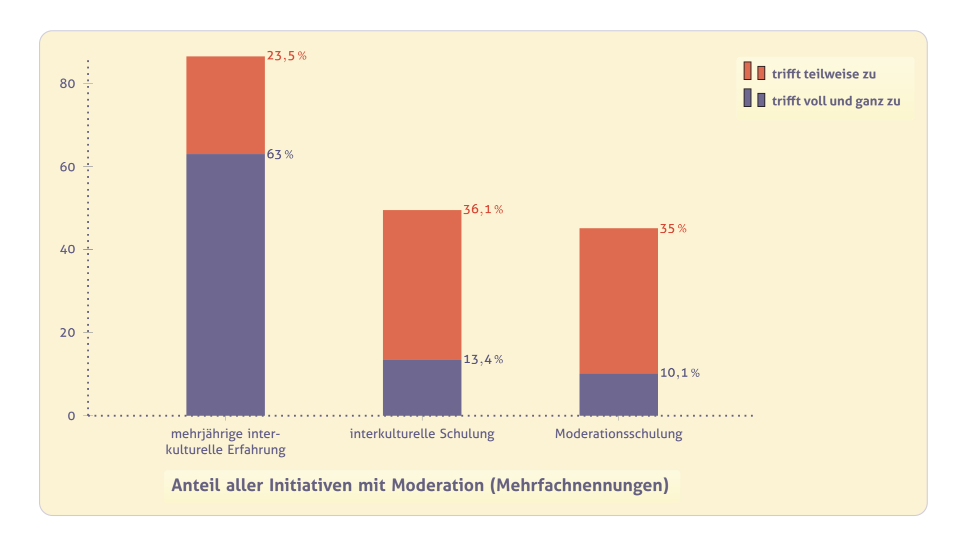


Abb. 3.16: **Qualifikation der Moderation**

menttrainings, sind wesentlich seltener (Abb. 3.16). Bei etwas mehr als einem Drittel der Initiativen hat niemand aus der Moderation je eine Art Schulung zur interkulturellen Kommunikation oder Moderation erhalten (ohne Abb.).

In der offenen Frage ‚andere relevante Erfahrungen' für die Moderationsaufgabe wurden Ausbildungen und Tätigkeiten in pädagogischen oder sozialen Berufen, die eine ausgeprägte Kommunikations- und Moderationskompetenz erfordern (z. B. LehrerIn, DozentIn, SchulleiterIn, SeelsorgerIn oder SozialarbeiterIn) angegeben. Bestehende Kompetenzen werden also häufig aus der beruflichen Qualifikation und Erfahrung übertragen oder in langjähriger ehrenamtlicher Arbeit im interkulturellen und/oder interreligiösen Kontext erworben.

3.5 Ausrichtung und Arbeitsweisen

3.5.1 Aktivitäten der Initiativen

Der Großteil der Dialoginitiativen konzentriert sich auf die Arbeit vor Ort: 87 Prozent legen ihren Arbeitsschwerpunkt auf die kommunale Ebene (Abb. 3.17). Davon ist nur eine Minderheit auch auf Bundes- oder Landesebene aktiv, wäh-

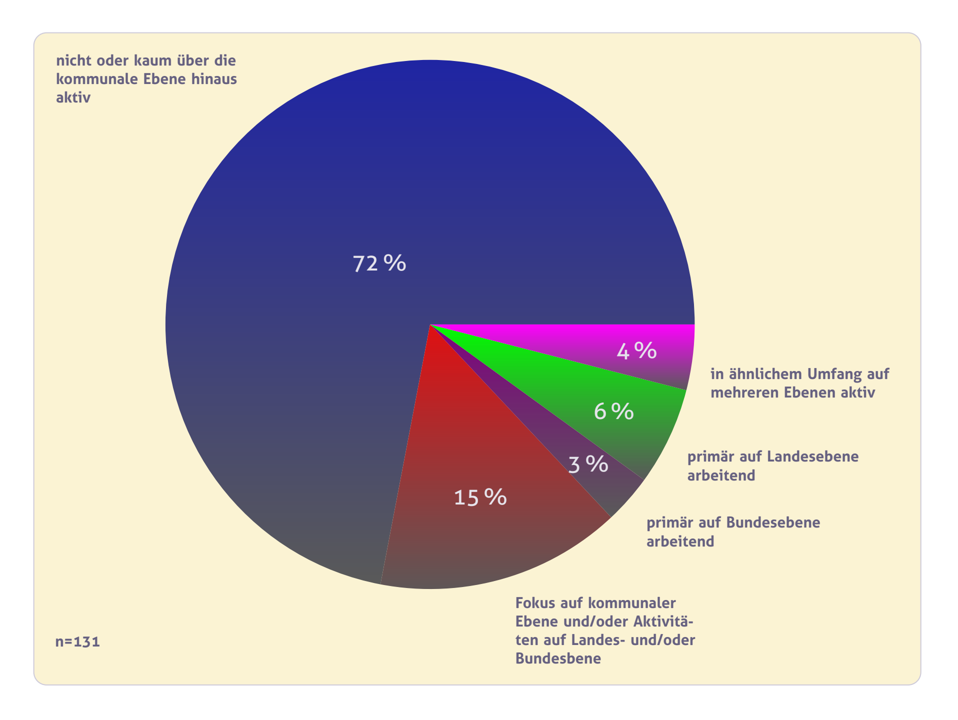


Abb. 3.17: **Verbreitung des Dialogengagements**

rend sich die Mehrheit weitgehend auf kommunale Aktivitäten beschränkt. Lediglich 6 Prozent der 132 Initiativen arbeiten primär auf Landesebene und nur 3 Prozent primär auf Bundesebene. Die verbleibenden 4 Prozent gaben an, dass sie in etwa gleichem Umfang auf verschiedenen Ebenen aktiv seien. Vereine und andere Initiativen mit eigenen Verwaltungs- und Organisationsstrukturen sind dabei wesentlich häufiger über den lokalen Rahmen hinaus engagiert (vgl. Tab. 6).

Abbildung 3.18 zeigt, welche Aktivitäten bei den Dialoginitiativen am weitesten verbreitet sind. Hierbei sind an erster Stelle gegenseitige Besuche der Gebets- und Gotteshäuser, Gesprächskreise und Vorträge oder Informationsveranstaltungen zu nennen. Diese Aktivitäten finden bei fast 90 Prozent der untersuchten Dialoginitiativen statt. Ca. 70 Prozent der Initiativen haben Planungstreffen für gemeinsame Veranstaltungen; fast ebenso viele bieten kulturelle Veranstaltungen oder Ausflüge an. Gemeinsame Gebete und Gottesdienste sowie Podiums-

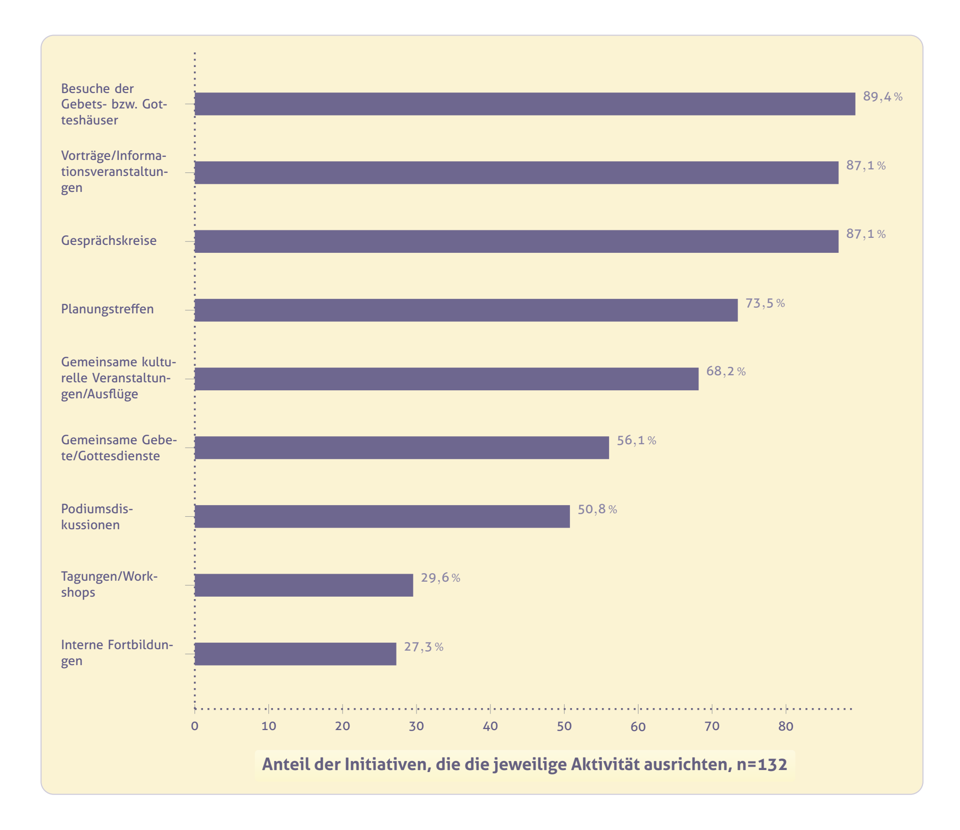


Abb. 3.18: **Dialogaktivitäten**

diskussionen finden bei etwa der Hälfte aller Initiativen statt. Am wenigsten verbreitet sind Tagungen und Workshops oder interne Fortbildungen für die Dialogengagierten.

Die vier Aktivitäten, die am weitesten verbreitet sind, finden innerhalb der einzelnen Initiativen auch häufiger statt. Gesprächskreise und Vorträge oder Informationsveranstaltungen werden von der Mehrheit der Kreise etwa monatlich angeboten, während Planungstreffen und gegenseitige Besuche der Gebets- und Gotteshäuser meist vierteljährlich oder seltener stattfinden.

Jene Veranstaltungsformen, die weniger verbreitet sind, finden in der Regel auch seltener statt: kulturelle Veranstaltungen, gemeinsame Gebete und Gottesdienste, Podiumsdiskussionen sowie Tagungen und Workshops werden jeweils

in über 80 Prozent der Fälle höchstens im Halbjahresturnus veranstaltet.[17] Darüber hinaus wurde von einigen Initiativen auch auf gesellige Aktivitäten wie Filmnachmittage, interkulturelle Konzerte, Kochworkshops, Frauenfrühstücke, Grillabende, private Stammtische, gemeinsame Feste oder Feiern und *gemeinsames kreatives Tun* z. B. in Form eines Theaterprojekts hingewiesen.

Einige Initiativen führen auch Schulprojekte durch bzw. gehen mit interreligiösen und interkulturellen Themen in Schulen und Kindergärten. Zwei Initiativen bieten interreligiöse Jugendtreffs an. Neben diesen und weiteren bildungsorientierten Aktivitäten engagieren sich einige Initiativen auch im sozialen Bereich, beispielsweise für humanitäre Hilfsprojekte oder Wohltätigkeitsveranstaltungen.

Verbreitete Aktivitäten mit stärker öffentlichem und gesellschaftspolitischem Charakter sind die Beteiligung an Aktionstagen (wie dem Antirassismustag oder den Interkulturellen Wochen) und an Friedensmärschen/-aktionen. Eine Initiative organisiert Radioandachten. Aber auch Ausstellungen und Veröffentlichungen (bspw. Broschüren, Positionspapiere oder Bildungsmaterial) erweitern das Tätigkeitsspektrum interreligiöser Dialoginitiativen.

3.5.2 Thematische Ausrichtung

Um einen ersten Eindruck der thematischen Orientierung der Dialogarbeit zu erhalten, haben wir die halboffene Frage gestellt, wie die Initiativen ihre inhaltlich-thematische Ausrichtung bezeichnen würden. Von den vorgegebenen Antwortmöglichkeiten[18] wird eine religiöse oder spirituelle Orientierung am häufigsten als wichtig bezeichnet. Als zweit- und drittwichtigste vorwiegende Orientierung werden theologische gefolgt von alltagsbezogenen Themen genannt (Tab. 7).

Bei einer weiteren Bündelung der Antwortvorgaben zeigt sich zunächst noch deutlicher, dass eine starke Ausrichtung auf religiöse Aspekte (religiös, spirituell

17 Die Prozentwerte beziehen sich jeweils nur auf die Initiativen, die die jeweilige Aktivität überhaupt veranstalten.

18 Antwortvorgaben, deren Bedeutung auf einer 5-stufigen Skala bestimmt werden konnte, waren ‚theologisch', ‚religiös/spirituell', ‚(gesellschafts-)politisch', ‚alltagsbezogen' und ‚kulturell-künstlerisch'. Auch diese Frage war halboffen gestellt, so dass die Möglichkeit einer Freitextergänzung bestand. Die hierzu quer liegenden Dimensionen der Selbstbezeichnung der Initiativen als ‚interreligiös' und ‚interkulturell' wurden bereits in Kap. 3.2 (vgl. auch Tab. 2) zum Selbstverständnis der Dialogprojekte dargestellt.

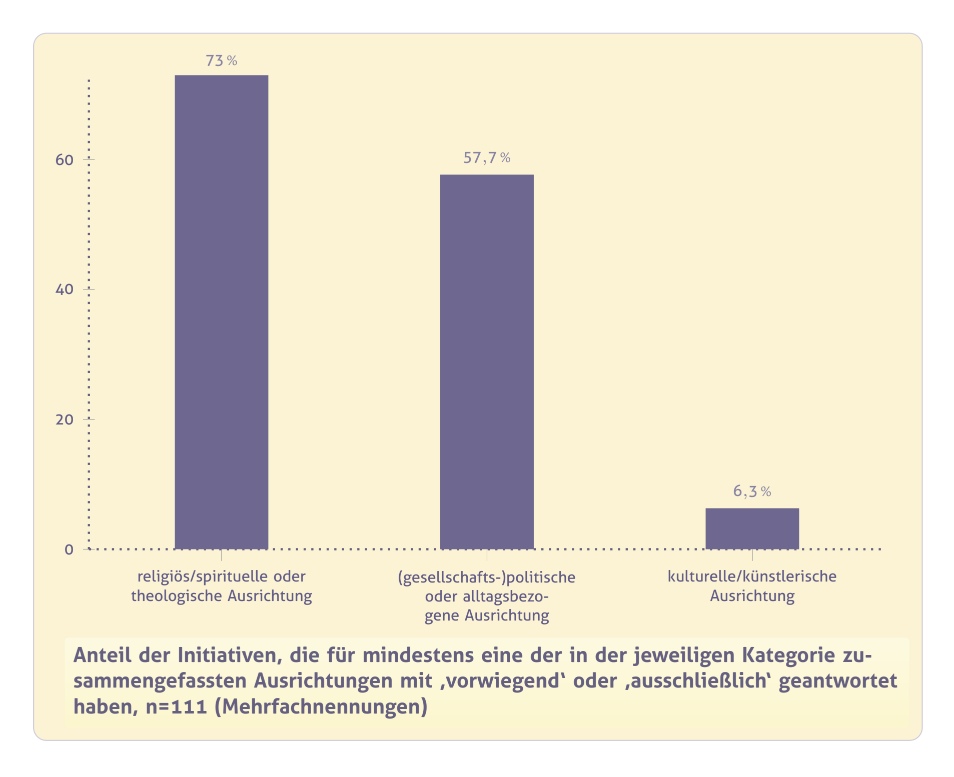


Abb. 3.19: **Inhaltlich-thematische Ausrichtung der Dialoginitiativen**

oder theologisch) vor einer Orientierung an Fragen von Gesellschaft, Politik und Alltag rangiert. Letztere hat allerdings ebenfalls noch für deutlich über die Hälfte der Initiativen eine zentrale Bedeutung. Eine vorwiegend kulturell-künstlerische Orientierung der Dialogarbeit gibt es dagegen nur sehr selten (Abb. 3.19).

Obwohl die Namen bzw. Selbstbezeichnungen der meisten Dialoginitiativen auf religiöse Aspekte Bezug nehmen (*interreligiöser Arbeitskreis* o. ä.), sind auch nicht-religiöse Inhalte von erheblicher Bedeutung. Für nahezu alle Initiativen spielen gesellschaftspolitische oder alltagsbezogene Themen ebenfalls eine Rolle.[19] Fragen mit engem Alltagsbezug nehmen bei reinen Frauengruppen ei-

19 94 % der Initiativen gaben an, dass alltagsbezogene oder (gesellschafts-)politische Fragen mindestens *unter anderem* für ihre Arbeit relevant sind. Wie Tabelle 7 (Anhang) zeigt, ist die Bedeutung alltagsbezogener Themen dabei etwas größer.

nen höheren Stellenwert ein als bei gemischtgeschlechtlichen Gruppen (ebenso Schmid, Akca und Barwig 2008, S. 205).

Ergänzend zu den standardisierten Antwortvorgaben haben wir die Initiativen gebeten, die inhaltlichen Schwerpunkte für die jeweils letzten drei Sitzungen anzugeben. Die so gewonnene thematische Übersicht bestätigt, dass theologisch, religionskundlich oder spirituell orientierte Themen zumindest das offizielle ‚Programm' der Initiativen stärker prägen. Dem Bereich Religion/Spiritualität konnten dabei deutlich mehr Themen zugeordnet werden als dem Themenkomplex Alltag, Gesellschaft, Politik. Oftmals greifen die verschiedenen thematischen Ebenen allerdings ineinander. So geht es häufig um alltagspraktische oder gesellschaftliche Fragen, in deren Bearbeitung unterschiedliche religiöse Traditionen und Perspektiven eine zentrale Rolle spielen (z. B. *religiöse Kindererziehung, Tod und Trauer im Islam, Frau im Christentum/Frau im Islam*).

Eine alleinige Konzentration auf eine der inhaltlich-thematischen Ausrichtungen kommt bei keiner Initiative vor. In jeder Gruppe gibt es also Verschränkungen oder ein Nebeneinander der verschiedenen inhaltlichen Dimensionen. Die meisten Dialoginitiativen sind in ihrer thematischen Ausrichtung demnach breit aufgestellt, auch wenn eine explizit religiöse, spirituelle oder theologische Ausrichtung in der Selbstdarstellung als wichtiger hervorgehoben und von unserer Auswertung der Sitzungsschwerpunkte gestützt wird.

3.5.3 Methoden und Arbeitsweisen in der Dialoggruppe

Fast allen interreligiösen und interkulturellen Dialoginitiativen geht es an vorderster Stelle um den Austausch zwischen Gläubigen unterschiedlicher Konfessionen und die Verbesserung des Kenntnisstandes der DialogteilnehmerInnen und/oder Öffentlichkeit über (andere) Religionen und Kulturen.

Für die Übersicht der Arbeitsweisen (Abb. 3.20) wurden unter dem Begriff ‚Lernen über Religion(en)' die folgenden Arbeitsweisen zusammengefasst:

- Vermittlung von Kenntnissen über andere Religionen und Kulturen;
- im Gespräch mit Gläubigen andere Religionen kennen lernen;
- Vergleiche religiöser Lehren und Praxen;
- Behandlung einer religiösen Lehre und Praxis pro Veranstaltung.

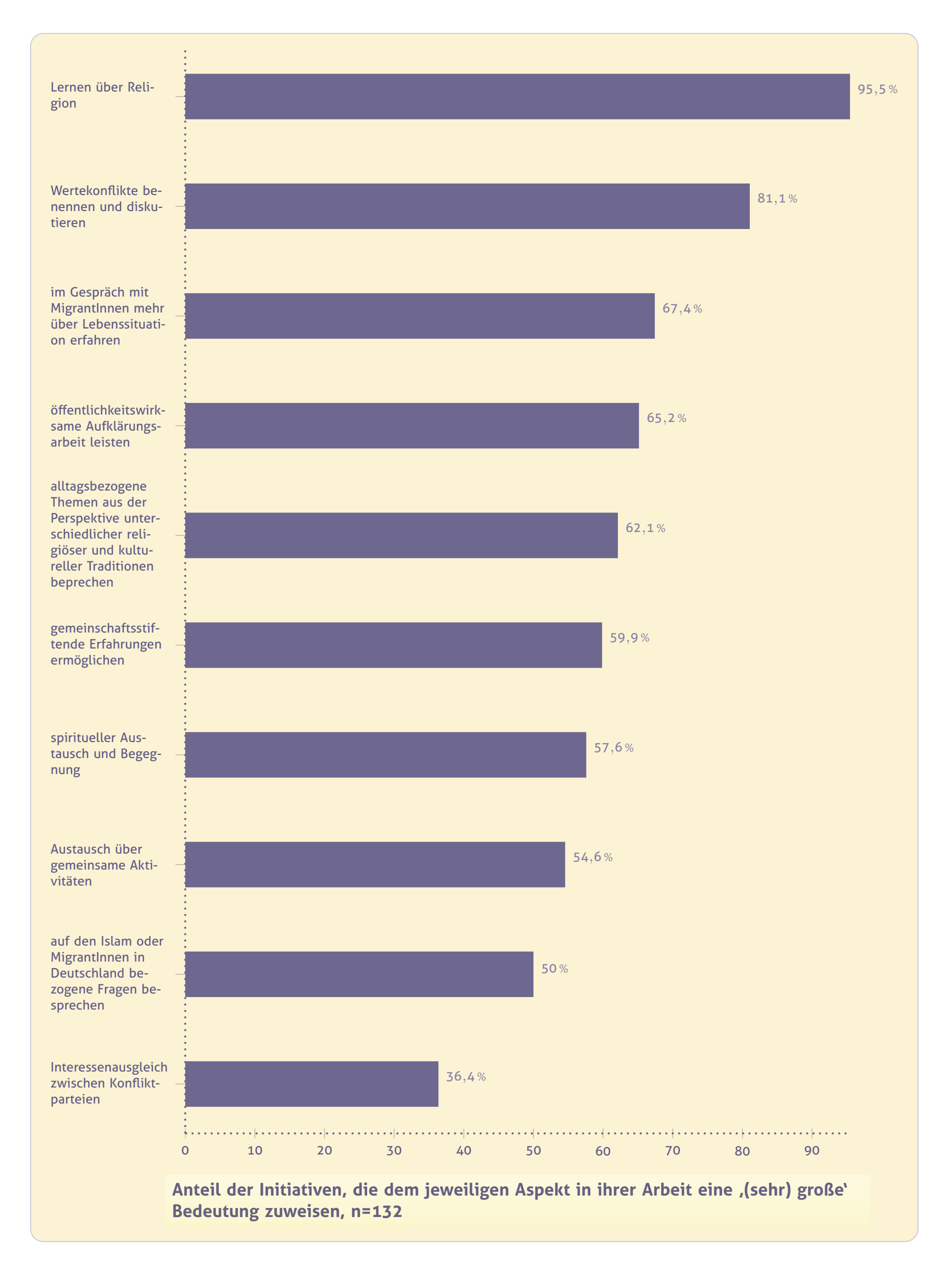


Abb. 3.20: **Bedeutung unterschiedlicher Arbeitsweisen**

‚Lernen über Religion(en)' findet im Kontext interreligiöser Dialogarbeit fast immer in einer Kombination aus direkter Wissensvermittlung und Lernen durch Austausch zwischen Menschen unterschiedlichen Glaubens statt. Geht es konkreter darum, wie die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen religiösen Traditionen erfolgt, kommen Religionsvergleiche etwas häufiger zum Einsatz, als die Beschäftigung mit jeweils nur einer Religion (ohne Abb.).

Wie Abbildung 3.20 zeigt, werden nach Einschätzung der meisten Befragten (81 %), entgegen der Skepsis vieler Dialogkritiker (‚Kuscheldialog'), auch kritische Auseinandersetzungen um wahrgenommene Unterschiede der Wertvorstellungen in die Dialogarbeit integriert.

„In Gesprächen mit MigrantInnen mehr über deren Alltag zu erfahren" oder „Fragen zu besprechen, die sich auf muslimische MigrantInnen oder ‚den Islam' in Deutschland beziehen", werden von 67 bzw. 50 Prozent als wichtiges Element in ihrer Dialogarbeit benannt (Abb. 3.20). Für fast drei Viertel spielen zumindest eines dieser beiden integrationspolitisch orientierten Aspekte eine wichtige Rolle (ohne Abb.).

Der Stellenwert integrationspolitischer Aspekte ist, insbesondere vor dem Hintergrund, dass fast 70 Prozent der Initiativen ihre Ausrichtung als weniger stark interkulturell denn interreligiös bezeichnen (Kap. 3.2) und dass nach Einzelpersonen AmtsträgerInnen der Religionsgemeinschaften den größten Anteil der Dialogbeteiligten bilden (Kap. 3.3.4), beachtlich. Er spiegelt die Überlagerung durch Integrationsdiskurse einerseits, andererseits aber auch die Besetzung integrationspolitisch relevant gewordener Themen durch religiös gebundene AkteurInnen wider.[20]

Gemeinschaftsstiftende Erfahrungen über praktische Aktivitäten wie Feste, Sport oder Ausflüge zu ermöglichen und somit nonverbal auf die Gemeinschaftsidentität der Gruppe einzuwirken, spielen tendenziell eine geringere

20 In diesem Zusammenhang ist auch die Wahrnehmung christlicher DialogakteurInnen interessant, wie sie in unseren Fokusgruppengesprächen im Mai 2010 formuliert wurde. Als wichtiges Hindernis für den interreligiösen Dialog wurde dabei dessen Überlagerung durch integrationspolitische Interessen kritisiert. So fände eine Instrumentalisierung des Dialogs statt, da finanzielle Förderung häufig an eine Ausrichtung an integrationspolitischen Interessen geknüpft sei. Auch diese Dynamiken können aber ebenso gut aus einer anderen Perspektive gelesen werden. So können religiös orientierte AkteurInnen durch die Verschiebungen des Integrationsdiskurses hin zu einer stärkeren Fokussierung religiöser Identitäten (‚*religious turn*') für ihre Arbeit neue Finanzierungsquellen erschließen.

Rolle als Formen des verbalen Austauschs oder öffentlicher Aufklärungsarbeit. Die Bearbeitung bzw. Lösung konkreter Interessenkonflikte nimmt in der Arbeit interreligiöser und interkultureller Dialoginitiativen von den genannten Aspekten im Schnitt den geringsten Stellenwert ein. Dies ist allerdings für viele Fragen aufgrund der Kompetenzlage auch gar nicht möglich. So können interessierte Einzelpersonen auf kommunaler Ebene kaum Entscheidungen, die bspw. die Lösung des Konflikts um die körperschaftsrechtliche Anerkennung islamischer Religionsgemeinschaften betreffen, herbeiführen.

Unterschiedliche Orientierungen der Dialoginitiativen bedingen selbstverständlich auch Unterschiede hinsichtlich der inhaltlichen Arbeit, die der/die Einzelne über die reine Teilnahme hinaus erbringen sollte. Dieser Aspekt ist für interkulturell-alltagsbezogene Dialoge mit einem hohen Anteil an professionell mit dem Dialog befassten AkteurInnen wichtiger (Tab. 8). Im Schnitt ist die inhaltliche Vorbereitung durch die TeilnehmerInnen zwar bei den meisten Initiativen erwünscht (54 %), wird aber nur von einer Minderheit erwartet oder vorausgesetzt (22 %).

3.5.4 Kommunikationsformen

Für fast zwei Drittel der Dialoginitiativen bilden wechselseitige Diskussionen in der Gruppe entweder alleine oder in Kombination mit anderen Kommunikationsweisen die überwiegende Form des verbalen Austauschs (Abb. 3.21).[21] Kurzvorträge oder auch längere Redebeiträge einzelner Gruppenmitglieder werden von 35 Prozent als (eine) dominierende Form der Kommunikation benannt. Längere Redebeiträge einzelner Gruppenmitglieder bzw. Kurzvorträge und Gruppendiskussionen werden dabei am häufigsten kombiniert (15 %). Vorträge oder die Informationsvermittlung durch ExpertInnen bilden nur bei einer Minderheit von 17 Prozent den dominanten Kommunikationsmodus. Interreligiöses Lernen besteht hier also

21 Auf die Frage, welche der genannten Kommunikationsformen bei den Dialogtreffen der Initiativen den größten Raum einnimmt, fiel es vielen Ausfüllenden offenbar schwer, sich auf eine dominante Kommunikationsform zu beschränken. So haben trotz der Bitte, nur die eine Form anzugeben, die den größten Anteil der Sitzungszeit ausmacht, 38 Initiativen mehr als eine der Vorgaben angekreuzt. Um die Antworten möglichst wenig zu verzerren, haben wir in diesen Fällen beide Antworten berücksichtigt.

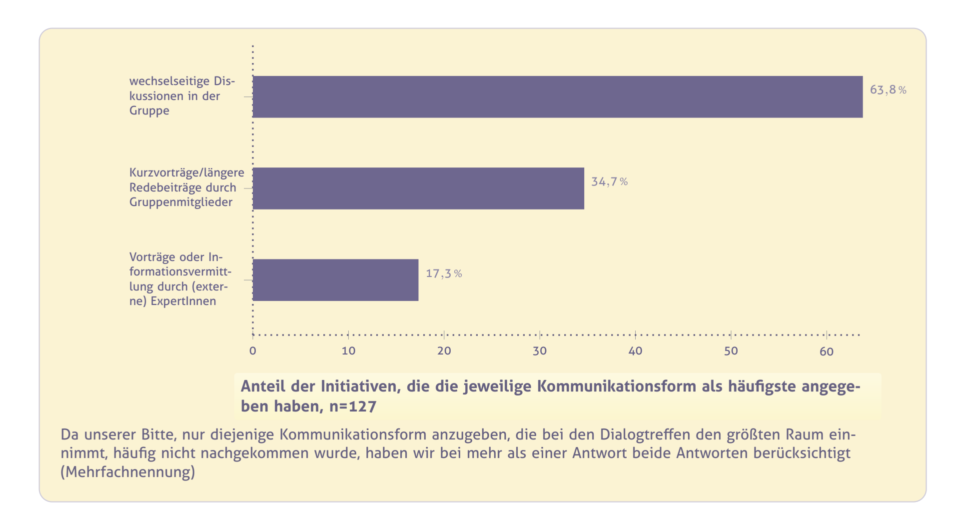


Abb. 3.21: **Wichtigste Kommunikationsformen**

nicht aus Frontalunterricht, sondern findet weitgehend in Gesprächsform statt.[22]

Bei einer Kontrastierung mit den teilnehmenden Beobachtungen dieser Studie erscheint die Zahl der Initiativen, in denen wechselseitige Diskussionen den größten Anteil der Sitzungszeit ausmachen, vergleichsweise hoch. So ist davon auszugehen, dass auch das normative Bild vom interreligiösen Dialog als möglichst wechselseitiger Austausch das Antwortverhalten mit beeinflusst haben mag.

Bei der Frage nach den Kommunikationsmodi wurde von vergleichsweise vie-

22 Der hier zu verzeichnende hohe Anteil des wechselseitigen verbalen Austauschs kann allerdings nicht als repräsentativ für Dialogveranstaltungen aller Art gelten. Zum einen ist dieses Ergebnis durch die von uns vorgenommene Definition, welche Art von Dialoginitiativen wir in unsere Studie aufnehmen (vgl. Kap. 2.1) in seiner Reichweite begrenzt. Zum anderen haben wir die Dialoginitiativen bei dieser Frage gebeten, für den Fall, dass innerhalb der Initiative mehrere Dialoggruppen/Aktivitäten existieren, sich auf diejenige zu beziehen, welche die konstanteste Gruppe bildet. Hierdurch entsteht eine Verzerrung zugunsten eines stärker durch wechselseitigen Austausch zwischen TeilnehmerInnen geprägten Kommunikationsmodus. (Vortragsveranstaltungen finden häufiger als öffentliche Einzelveranstaltungen oder als Reihe mit stärkerer Teilnehmendenfluktuation statt und fanden somit bei dieser Frage seltener Berücksichtigung).

len Befragten die Möglichkeit, eine offene Ergänzung bzw. Konkretisierung der standardisierten Vorgaben zu machen, genutzt. So erfolgt bspw. in einer Initiative i. d. R. zuerst eine *kurze Einführung durch den Hodscha sowie durch einen katholischen oder evangelischen Theologen*, woran sich eine Diskussion anschließt. Häufig werden vorab Inputreferate gehalten, woraufhin eine Diskussion oder *Aussprache* folgt. Manche Initiativen betreiben gezielt Textarbeit unter theologischer Leitung oder es werden für den weiteren Austausch *Tischvorlagen mit Themenzugang aus verschiedenen Religionsgemeinschaften* ausgelegt.

Mit dem Hinweis auf *Erzählrunden* oder *Gespräche* wurde auf Formen des wechselseitigen Austauschs, denen der Begriff der Diskussion nicht gerecht wird, verwiesen. Darüber hinaus wurden Formen des Austauschs und gemeinsamen Erlebens jenseits von Diskussion und Textarbeit ergänzt: spirituelle Begegnungen, Gebete, ‚gemeinsame' Gottesdienste (*getrennt mit offenen Türen*), Meditation und Gesänge.

Auf der anderen Seite wurden Formen des Informationsaustauschs wie Planungen, Berichte oder Kurzvorstellungen von Projekten benannt. Von zwei Initiativen aus dem Spektrum übergeordneter Arbeitsgruppen bzw. Rat der Religionen wurde explizit auf den Konferenz- bzw. Sitzungscharakter der Zusammenkünfte verwiesen. Diese Ergänzungen zeigen wie divers sich das Feld gestaltet und verdeutlichen die enorme Spannweite dessen, was unter dem Label ‚interreligiöser und interkultureller Dialog' stattfindet.

Eine Strukturierung von Gesprächen und Diskussionen durch eine Moderation o. ä. gibt es bei fast allen Dialogen (92 %), wobei es sich zumeist (68 %) nicht immer um dieselbe Person handelt. Schriftlich festgelegte Verhaltens- oder Kommunikationsregeln als Grundlage für den gemeinsamen Austausch sind dagegen weniger verbreitet (29 %). Gibt es sie, wurden sie fast immer (zu 85 %) durch die Dialogbeteiligten gemeinsam erarbeitet.

3.6 Zugangsmöglichkeiten

Bei den meisten Dialoginitiativen sind alle oder zumindest einige Veranstaltungen oder Gruppen dahingehend für die Öffentlichkeit zugänglich, als dass alle Interessierten einfach vorbei kommen können (Abb. 3.22). Diese Regelung variiert allerdings je nach Art der Veranstaltung. So geben fast die Hälfte der Initiativen (43 %) an, dass eine Teilnahme zumindest in einigen Veranstaltungen

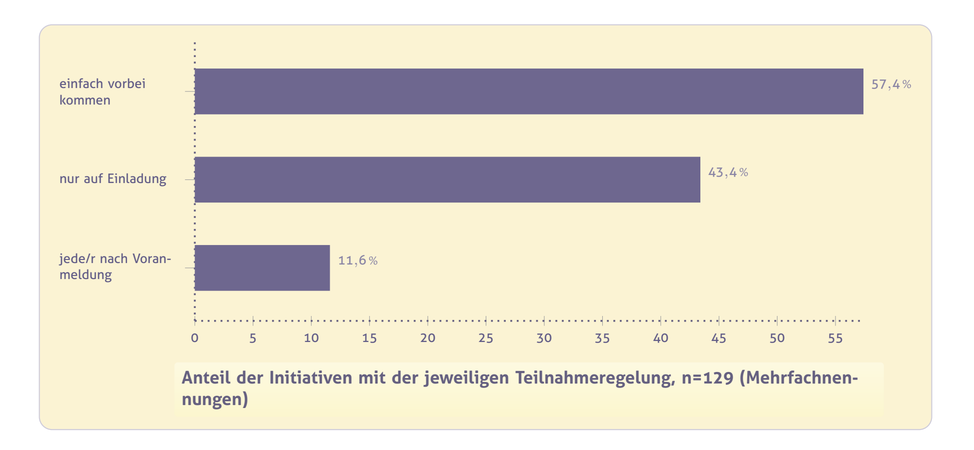


Abb. 3.22: **Teilnahmeregelung**

oder Gruppen nur auf Einladung hin möglich ist. Die Aufnahme neuer Mitglieder erfolgt bei einigen Initiativen sogar nur auf Antrag, über den dann das ganze Forum entscheidet. Darüber hinaus gibt es auch Veranstaltungen, deren Teilnahme insofern beschränkt ist, dass sie sich nur an die Mitglieder der beteiligten religiösen Gemeinden richten. 12 Prozent der Initiativen geben an, dass ihre Veranstaltungen zwar für jedeN offen sind, zur besseren Planung allerdings um Voranmeldung gebeten werde.

Möchten neue TeilnehmerInnen mit einer Dialoginitiative in Kontakt treten, ist dies am häufigsten über öffentlich zugängliche Kontaktdaten einer Ansprechperson oder über die religiösen Gemeinden, die über die entsprechenden Aktivitäten informieren, möglich. Jeweils 69 Prozent der Initiativen nutzen diese Informationskanäle. Bei knapp der Hälfte aller Initiativen (46 %) besteht die Möglichkeit, direkt über öffentliche Aushänge von den Terminen kommender Treffen zu erfahren.

Neben diesen unterschiedlichen Möglichkeiten der Kontaktaufnahme werden bei fast allen Initiativen (95 %) ab und an potenzielle neue MitstreiterInnen gezielt angesprochen. Die Werbung für Veranstaltungen und Dialogtreffen findet nach Einschätzung der (überwiegend christlichen) Befragten fast ebenso häufig über die beteiligten muslimischen wie über die beteiligten christlichen Gemeinden statt. 55 Prozent der Initiativen geben an, regelmäßig über die christlichen

Gemeinden für eine Teilnahme am Dialog zu werben, 49 Prozent sprechen von einer regelmäßigen Werbung in den muslimischen Gemeinden. Bei einem Viertel der Dialoginitiativen wird regelmäßig über die Ausländer- bzw. Integrationsbeauftragten für ihre Dialogaktivitäten geworben. Allerdings werden vereinzelt auch andere kommunale Stellen (Stadtteilbüro, Migrationsreferat) und Beauftragte (Frauenbeauftragte, Beauftragte für Ehrenamt) zu Zwecken der Information und Anwerbung neuer TeilnehmerInnen mit eingebunden.

Betrachtet man die andere Seite, also die Zugangswege zum Dialog, die die Teilnehmenden der Dialoginitiativen in unserer Teilnehmendenbefragung angegeben haben, zeigt sich, dass die eigene religiöse Gemeinde dabei nach wie vor die größte Rolle spielt (Abb. 3.23). Dies gilt am stärksten für MuslimInnen.[23]

Knapp ein Viertel der Befragten hat über FreundInnen oder KollegInnen von der Arbeit der Dialoginitiative erfahren. Auch dieser Aspekt spielt für MuslimInnen im Vergleich zu den Befragten anderer Konfessionen eine größere Rolle. Informationen von Integrationsbeauftragten, durch die Zeitung oder das Internet spielen hingegen, außer für Personen, die angeben keiner Konfession anzugehören, nur eine untergeordnete Rolle.

Obwohl gut die Hälfte der Initiativen angeben, im Internet über ihre Aktivitäten und Angebote zu informieren (vgl. Kap. 3.7, Abb. 3.24), scheint dieses Medium für die Gewinnung neuer TeilnehmerInnen bisher noch kaum von Bedeutung zu sein. Nicht einmal 1 Prozent der von uns befragten TeilnehmerInnen verschiedener Dialoginitiativen geben an, über das Internet von ihrer Initiative erfahren zu haben. Dies ist sicherlich auch der teilweise informellen Funktionsweise dieser als innere Kreise arbeitenden Dialoggruppen geschuldet.[24] Vor allem für offizielle VertreterInnen von Organisationen oder Institutionen spielen die allgemeineren und anonymeren Informationswege von Zeitung und Internet nur eine marginale Rolle. Dass unter den Befragten kaum jemand über das Internet von seiner Dialoginitiative erfahren hat, dürfte aber auch damit zusammenhängen, dass die Befragten im Schnitt schon sehr lange (über 7 Jahre) in ihrer Dialoggruppe aktiv sind.

23 In einer noch weiter desaggregierten Betrachtungsweise gilt dies noch stärker für die Baha'í (67 %). Bei ihnen ist die Fallzahl mit sechs Personen allerdings sehr gering, die Verallgemeinerbarkeit somit recht unsicher.

24 Für die Teilnehmendenbefragung wurden nur Dialoginitiativen einbezogen, die weitgehend als feste Gruppe arbeiten (vgl. Kap. 2.3.

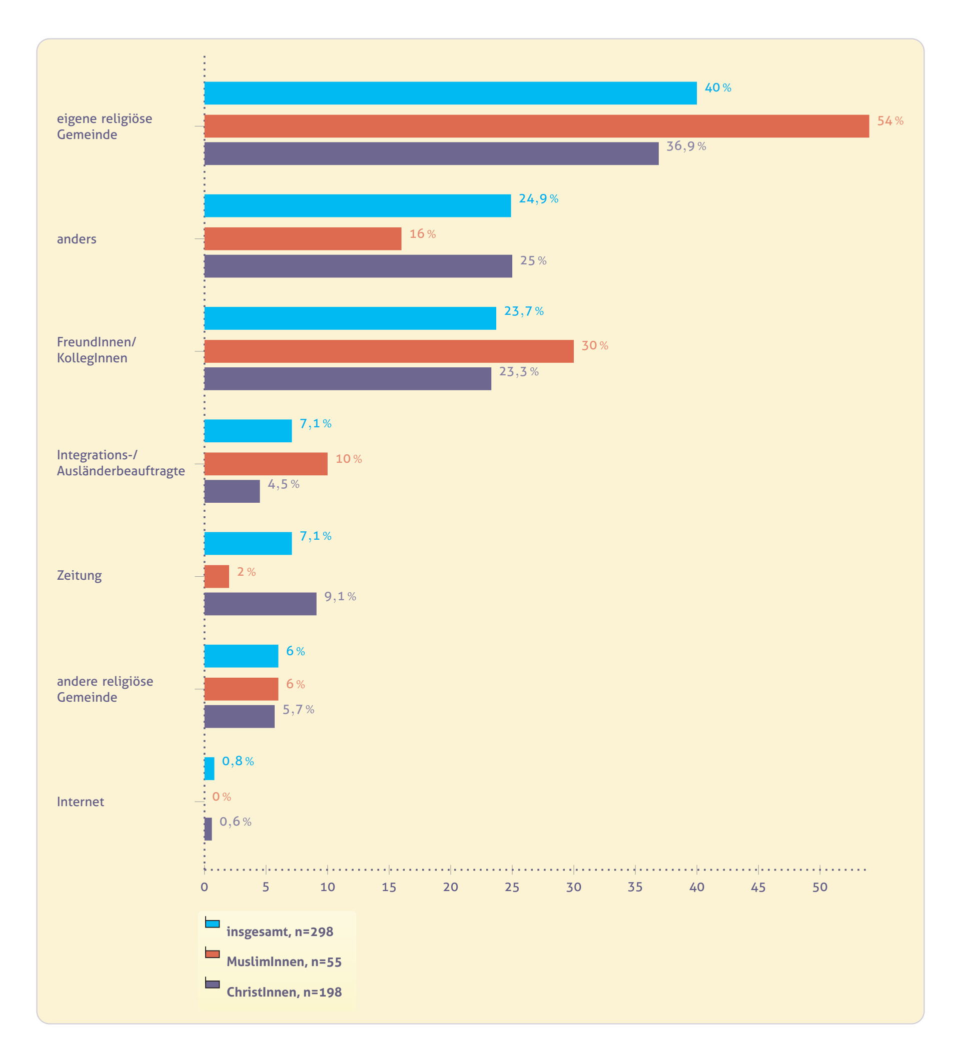


Abb. 3.23: **Zugangswege**

Andere Informationsquellen spielten für ein Viertel der Befragten eine Rolle. Hierunter zählt z. B., dass die Personen selbst MitbegründerInnen der Initiative sind, sich ihre Beteiligung aus ihrem Beruf ergab, sie explizit eingeladen wurden oder von anderen Initiativen oder Aktivitäten, an denen Mitglieder der Initiative

beteiligt waren, von der Dialogarbeit ihrer Initiative erfahren haben. Darüber hinaus haben manche der Befragten auch über andere Gremien oder Gruppen der Religionsgemeinschaften, über ökumenische Initiativen und andere Stellen oder Angebote der Kommune von der Arbeit der Initiative erfahren.

Im Gegensatz zu christlichen DialogakteurInnen spielt bei den Zugangswegen von MuslimInnen die Unterscheidung, ob jemand als Privatperson oder als VertreterIn einer Organisation im Dialog aktiv ist, eine wichtige Rolle. Während für muslimische Privatpersonen die Informationsvermittlung durch FreundInnen oder KollegInnen die größte Relevanz besitzt (64 %), sind es für die muslimischen OrganisationsvertreterInnen die eigenen religiösen Gemeinden (71 %). Ähnlich große Unterschiede finden sich bei keiner anderen Religionsgruppe.[25] Die große Bedeutung der eigenen Religionsgemeinschaft für den Zugang zur Dialoginitiative unter MuslimInnen insgesamt (vgl. Abb. 3.23) geht somit primär auf jene Personen zurück, die eine Organisation oder Institution vertreten.

Detaillierter nach Konfessionen aufgeschlüsselt fällt zudem auf, dass katholische Dialogaktive vergleichsweise selten (27 %) über ihre eigene religiöse Gemeinde von der Dialoginitiative erfahren haben. Dies trifft insbesondere für Privatpersonen (20 %) zu. Vergleichsweise häufig wurde unter den KatholikInnen dagegen angegeben, dass sie durch andere religiöse Gemeinden (11 %) oder Zeitungsberichte (16 %) auf die Dialoginitiative aufmerksam wurden.[26]

Aufgrund der Tatsache, dass sich 81 Prozent der Dialoginitiativen wünschen, mehr MuslimInnen einbinden zu können, wäre zu erwarten gewesen, dass MuslimInnen vermutlich häufiger über andere als ihre eigene Religionsgemeinschaft kontaktiert würden. Diese Vermutung hat sich in der Teilnehmendenbefragung

25 Während unter den MuslimInnen 64 Prozent der Privatpersonen, aber nur 14 Prozent der OrganisationsvertreterInnen angeben, von FreundInnen oder KollegInnen von ihrer Initiative erfahren zu haben, sind es bei den christlichen Privatpersonen 26 und bei den christlichen OrganisationsvertreterInnen 20 Prozent. Von der eigenen Religionsgemeinschaft von der Initiative erfahren haben auf muslimischer Seite 71 Prozent der OrganisationsvertreterInnen, aber nur 15 Prozent der Privatpersonen. Bei den ChristInnen beträgt der Unterschied zwischen den Privatpersonen und den OrganisationsvertreterInnen, die von ihrer eigenen Gemeinde von der Initiative erfahren haben, nicht einmal zwei Prozentpunkte (38 respektive 36 %).

26 Zeitungsberichte spielten unter den KatholikInnen ausschließlich für Privatpersonen eine Rolle. 28 Prozent der katholischen Privatpersonen haben über die Zeitung von der Dialoginitiative erfahren. Andere Religionsgemeinschaften waren dagegen primär für katholische OrganisationsvertreterInnen (und nicht für Privatpersonen) von Bedeutung (14 %).

keineswegs bestätigt. Die Bedeutung, über andere Religionsgemeinschaften von der Dialoginitiative erfahren zu haben, entspricht vielmehr dem Durchschnitt aller Beteiligten (vgl. Abb. 3.23). Auch der dauerhaften Einbindung von MuslimInnen in interreligiöse Dialogaktivitäten durch die örtlichen Integrationsbeauftragten scheint nur mäßigen Erfolg zu haben. Mit 10 Prozent liegt der Anteil der MuslimInnen, die über ihre Integrationsbeauftragten von der Dialoginitiative erfahren haben, noch unterhalb des Wertes der anderen nicht-christlichen Konfessionen.

3.7 Medieneinfluss und Öffentlichkeitsarbeit

Wie bereits hinsichtlich der Entstehungskontexte ersichtlich wurde (vgl. Kap. 3.1), sind Arbeit und Selbstverständnis interreligiöser und interkultureller Dialoginitiativen mit gesellschaftspolitischen Ereignissen und dessen diskursiver Vermittlung verquickt. Neben den durch die Berichterstattung der Leitmedien geprägten offiziellen Diskursen staatlich-institutioneller AkteurInnen und (vermeintlicher) ExpertInnen beeinflussen – je nach Zusammensetzung der Dialoginitiative – auch spezielle innerkirchliche oder innermuslimische Diskurse die Dialogsituation.

Fast alle Dialoginitiativen (92 %) bezeichnen ihre Arbeit als zumindest teilweise durch tagespolitische Ereignisse beeinflusst. Fast ein Drittel der Initiativen gibt sogar an, einem *erheblichen* oder *starken* Einfluss der Tagespolitik im Hinblick auf Themenwahl, Gesprächsklima oder Ausrichtung der Öffentlichkeitsarbeit zu unterliegen. Die Wahl der zu behandelnden Themen wird dabei am stärksten von tagespolitischen Ereignissen geprägt.[27]

Fast ein Drittel der Initiativen empfindet die Art der Medienberichterstattung als erschwerend für ihre interreligiöse und interkulturelle Dialogarbeit. Ein christlich-muslimischer Gesprächskreis formuliert dazu, dass seine Dialogarbeit durch eine *positivere Darstellung des Islams in den Medien und keine Vorurteile bestärkende Berichterstattung* erheblich erleichtert würde.

Auf der einen Seite werden Dialoginitiativen durch mediale Diskurse in ihrer Arbeit geprägt, gleichzeitig versuchen die meisten aber auch aktiv Öffentlich-

27 Für Gesprächsklima und Öffentlichkeitsarbeit gaben je 62 Prozent der Initiativen an, dass diese mindestens teilweise durch tagespolitische Ereignisse beeinflusst würden, bei der Themenwahl waren es mit 78 Prozent deutlich mehr.

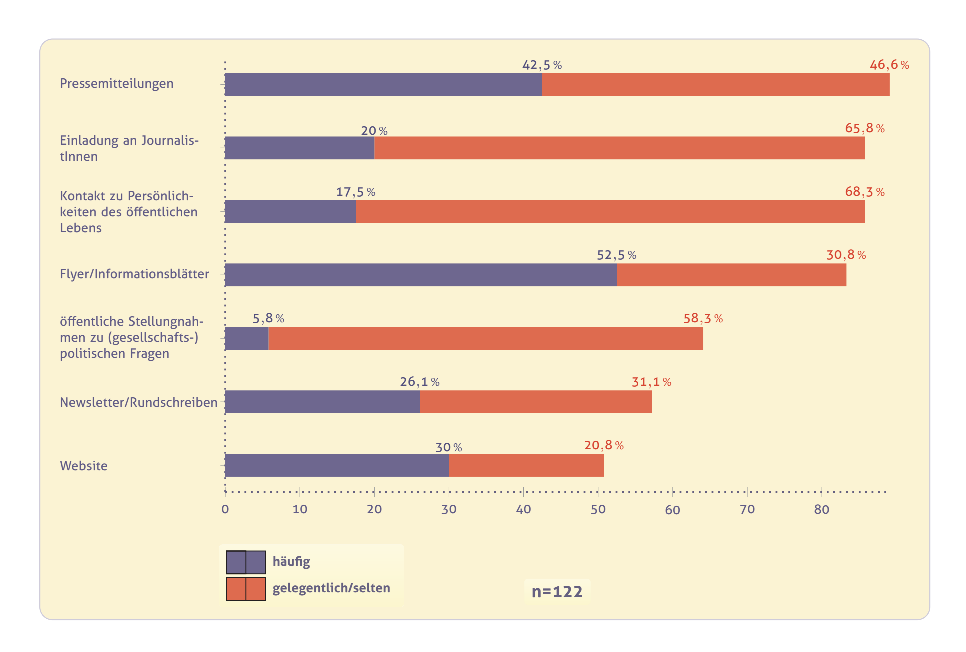


Abb. 3.24: **Mittel der Öffentlichkeitsarbeit**

keitsarbeit zu betreiben und die entsprechenden Subdiskurse zumindest lokal und über entsprechende MultiplikatorInnen in ihrem Sinne zu beeinflussen. Fast alle Initiativen (88 %) gaben an, dass ihnen die öffentliche Wahrnehmung ihrer Dialogaktivitäten wichtig sei und sie gezielt Öffentlichkeitsarbeit betreiben (89 %). Die eine Hälfte dieser Initiativen betreibt regelmäßig Öffentlichkeitsarbeit, die andere eher gelegentlich.

Dabei nutzen jeweils über 80 Prozent bei ihrer Öffentlichkeitsarbeit Pressemitteilungen, Einladungen an JournalistInnen, Kontakte zu wichtigen Persönlichkeiten und Informationsblätter. Öffentliche Stellungnahmen werden von gut zwei Drittel der Initiativen verfasst, Newsletter sowie eine Website haben je etwas mehr als die Hälfte der befragten Gruppen. Als weitere Mittel der Öffentlichkeitsarbeit kommen Aktionen mit Eventcharakter, Info-Stände, Plakate, Publikationen sowie Einträge bei Facebook zum Einsatz.

Dass die Presse- und Öffentlichkeitsarbeit nicht nur auf den Kreis potenzieller TeilnehmerInnen begrenzt ist und somit nicht nur der reinen Information über kommende Veranstaltungen dient, zeigen neben der Tatsache, dass 64 Pro-

zent der Initiativen öffentliche Stellungnahmen zu politischen Themen verfassen auch die Angaben zur medialen Berichterstattung über die Dialoginitiativen. Fast zwei Drittel der befragten Initiativen gaben an, dass in den Medien mindestens einmal im Jahr über sie berichtet würde. Ein Viertel der Dialoginitiativen spricht sogar von mindestens vierteljährlichen Medienberichten über ihre Arbeit.

Mediale Aufmerksamkeit scheint dabei auch als Erfolgs- und Bestätigungsbarometer für die Dialogarbeit zu fungieren. So zeigt die statistische Zusammenhangsanalyse einen positiven Zusammenhang zwischen der subjektiven Erfolgseinschätzung der Arbeit der eigenen Initiative durch die Initiativenleitung und der angegebenen Häufigkeit der Medienberichterstattung (Tab. 9).[28] Auf die Frage, welche Maßnahmen ihre Dialogarbeit verbessern würden, antworteten fünf Initiativen nur mit dem einzigen Punkt: *mehr Beachtung durch* [die] *Medien*.

3.8 Vernetzung

Vernetzung wird zur Gewährleistung eines besseren Informationsflusses, Bündelung der Einflussmöglichkeiten oder der Vermittlung wichtiger Kontakte und Ressourcen, insbesondere für zivilgesellschaftliche Initiativen von verschiedensten Stellen immer wieder gefordert. Der Frage, inwiefern sich interreligiöse und interkulturelle Dialoginitiativen untereinander, mit anderen zivilgesellschaftlichen Institutionen oder auch staatlichen Instanzen vernetzen und auf welche Weise dies erfolgt, soll in diesem Abschnitt nachgegangen werden.

3.8.1 Zivilgesellschaft

Fast alle Dialoginitiativen (93 %) geben an, mit anderen Initiativen auf die eine oder andere Art in Kontakt zu stehen. Bei etwa jeder fünften Initiative erfolgt dies allerdings nur in sehr geringem Ausmaß (ohne Abb.). Ein allgemeiner Austausch von Informationen ist als die am wenigsten voraussetzungsvolle Kon-

28 Selbstverständlich könnte hier auch umgekehrt argumentiert werden, dass über ‚erfolgreiche' Dialoginitiativen eben häufiger berichtet werde. Da der Erfolg von Dialogarbeit aber häufig nicht direkt sichtbar oder messbar ist, dürfte ein größeres mediales Interesse neben externen Faktoren eher durch eine erfolgreiche Öffentlichkeitsarbeit und originelle Aktionen oder eine Beteiligung von Personen des öffentlichen Interesses beeinflusst sein.

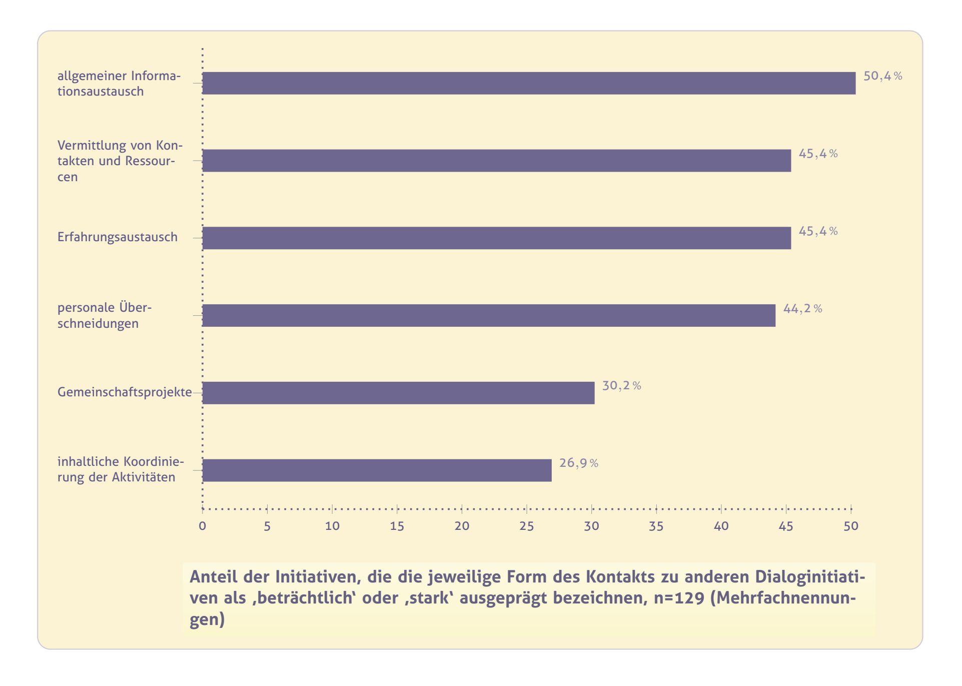


Abb. 3.25: **Kontakt zu anderen Dialoginitiativen**

taktform am weitesten verbreitet (vgl. Abb. 3.25). Etwas weniger als die Hälfte der Initiativen gibt jeweils an, dass ein gegenseitiger Erfahrungsaustausch bzw. die Vermittlung von Kontakten und Ressourcen mit anderen Dialoginitiativen stattfinden. Zudem bestehen in einer ähnlichen Größenordnung (44 %) personelle Überschneidungen zwischen den Dialoginitiativen. Von fast einem Drittel der Initiativen werden sogar Gemeinschaftsprojekte in Angriff genommen. Eine inhaltliche Koordination erfolgt bei 27 Prozent.

Bei den meisten interreligiösen Dialoginitiativen besteht also ein beachtlicher Grad der gegenseitigen Vernetzung. Bemerkenswert erscheint uns besonders die Tatsache, dass mit 44 Prozent in so vielen Fällen erhebliche personelle Überschneidungen zwischen unterschiedlichen Initiativen bestehen. Auch, dass sich fast die Hälfte der Initiativen mit der Vermittlung von Kontakten und Ressourcen gegenseitig unterstützt, überrascht zunächst und verdeutlicht eine der zentralen Bedeutungsdimensionen von Dialoginitiativen zur Generierung ökonomischen und sozialen Kapitals.

Die Hälfte aller Dialoginitiativen (51 %) nimmt an Vernetzungstreffen übergeordneter Dialog-Vereinigungen oder entsprechender Dachverbände teil. Am häufigsten wurden dabei Treffen des Koordinierungsrates Christlich-Islamischer Dialog e. V. (KCID) genannt (14 Nennungen), gefolgt von Vernetzungsmöglichkeiten zum Dialog im Rahmen der evangelischen Landeskirchen (12 Nennungen)[29]. Als weitere Plattformen für einen gegenseitigen Austausch wurden häufiger Religions for Peace Deutschland (RfP), die Christlich-Islamische Gesellschaft e. V. (CIG), die Islamforen bzw. der Koordinierungsrat der Islamforen und die Islamisch-Christliche Konferenz für Süddeutschland (ICK) angegeben. Gelegentlich verwiesen Initiativen in dieser offenen Frage auch auf Vernetzungsmöglichkeiten über die Bistümer, die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK), die Christlich-Islamische Arbeitsgruppe (ICA), die Christlich-Islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle der Deutschen Bischofskonferenz (CIBEDO), die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V. (DİTİB) oder kirchliche Akademien und andere kirchliche Bildungseinrichtungen.[30] Für einige Initiativen (insbesondere in NRW) besteht darüber hinaus eine Einbindung in kommunale Integrationsnetzwerke, -foren oder -gremien. In Einzelfällen gibt es auch Anbindungen an nicht explizit integrationsbezogene kommunale Stellen. Darüber hinaus finden sich ebenso Angaben zur Einbindung in unterschiedliche nicht dezidiert interreligiös ausgerichtete Netzwerke und Gremien der jeweiligen Religionsgemeinschaften.

3.8.2 Politik und Verwaltung

Die Bedeutung von interreligiösen und interkulturellen Dialoginitiativen als Akteure im Gemeinwesen vor Ort zeigt auch der enge Kontakt zur jeweiligen politischen Gemeinde. Bei 58 Prozent der Initiativen findet gelegentlich ein informeller Austausch mit offiziellen VertreterInnen aus Politik und Verwaltung vor Ort statt. Bei einem Viertel der Initiativen sind Personen der Kommunalverwaltung und/oder Politik an der Initiative unmittelbar beteiligt, so dass sich personelle Überschneidungen ergeben. Etwa jede fünfte Initiative gibt an, dass zwischen der Dialoginitiative und der Politik bzw. Verwaltung vor Ort häufige

29 Genannt wurden hier insbesondere die jeweiligen Islambeauftragten und Fachgruppen.

30 Vereine oder regionale Gruppen, die nur von einer einzigen Initiative erwähnt wurden, finden aus Platzgründen in dieser Aufzählung keine Berücksichtigung.

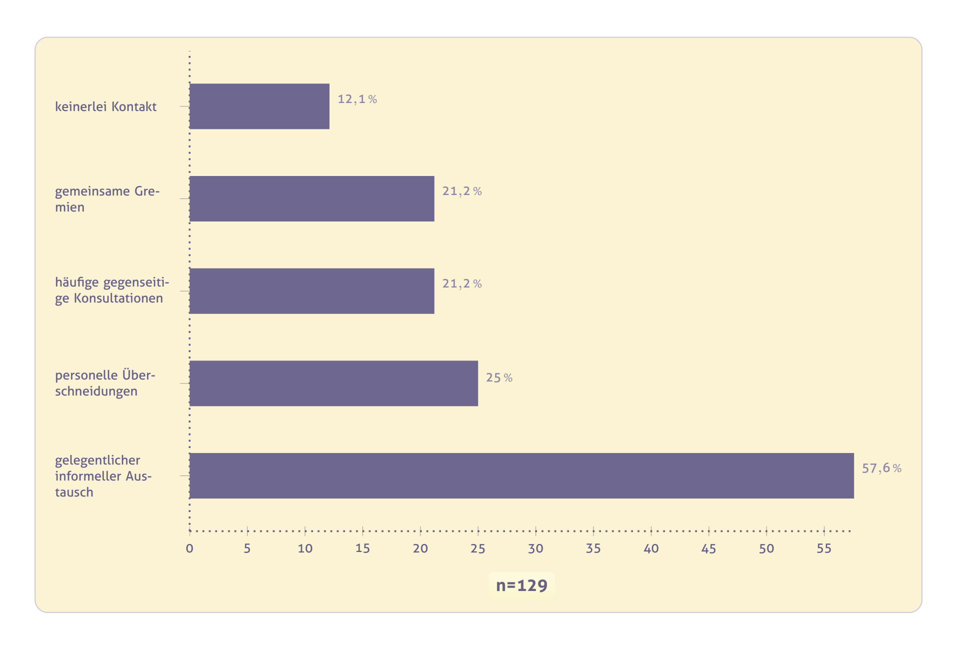


Abb. 3.26: **Verhältnis der Initiativen zu Politik und Verwaltung vor Ort**

gegenseitige Konsultationen stattfinden. Ebenso viele Initiativen haben gemeinsame Gremien in denen sowohl AkteurInnen der Dialoginitiative als auch der Kommunalverwaltung/-politik beteiligt sind. Nur 12 Prozent geben an, dass keinerlei Kontakt zu Politik und Verwaltung vor Ort bestehe.[31]

Aber nicht nur die Quantität, sondern auch die Qualität des Kontakts zwischen Dialoginitiativen und Kommune wird in der Regel positiv-unterstützend wahrgenommen. Von den Initiativen, die Kontakt mit ihrer Kommune vor Ort haben, geben über drei Viertel an, dass sie das Verhalten der kommunalen Stellen als unterstützend empfinden. Auf Bundes- oder Landesebene sehen die Dialoginitiativen die Auswirkungen des Verhaltens der entsprechenden staatlich-administrativen Stellen auf ihre Dialogarbeit am häufigsten als neutral an. Auch auf diesen Ebenen wird ihr Verhalten aber wesentlich häufiger als unterstützend denn als hinderlich angesehen.

31 Die Untersuchung von Eva-Maria Hinterhuber (2009, S. 118) unter 31 ‚trialogisch' orientierten Dialoginitiativen kommt mit 13 Prozent zu einem ähnlichen Anteil, der keinen Austausch mit Politik und Verwaltung pflegt.

4 Wirkungsanalyse

Das folgende Kapitel möchte aufzeigen, welche Wirkungen der interreligiöse Dialog entfalten kann, aber auch welche Schwachstellen sich in der Arbeit interreligiöser und interkultureller Dialoginitiativen zeigen. Die Wirkungsanalyse gliedert sich dabei in zwei Hauptteile. Zuerst wird auf einer allgemeineren Ebene auf die Selbsteinschätzung der Initiativen zu den von ihnen beobachteten Effekten sowie den Hürden, die sie in ihrer Dialogarbeit wahrnehmen, eingegangen. Der zweite Teil diskutiert – primär anhand derzeitiger Erkenntnisse aus der Sozialpsychologie und den Ergebnissen der beiden schriftlichen Befragungen – wie das Potenzial des interreligiösen Dialogs für den Aufbau positiver sozialer Bindungen und den Abbau von Stereotypen, Vorurteilen und Diskriminierung einzuschätzen ist.

Der Versuch, Wirkungen des interreligiösen und interkulturellen Dialogs zu erfassen, kann selbstverständlich immer nur eine Annäherung an die sehr viel komplexere Wirklichkeit sein. Positive, aber auch problematische Veränderungen sind prozessual, oft subtil und schwer eindeutigen Ursachen zuzuschreiben. Auch die Kriterien und Messmethoden, die einem solchen Evaluationsprozess zu Grunde liegen, sind immer nur eine mögliche Form der Annäherung unter verschiedenen.

4.1 Auswirkungen interreligiöser Dialoge – die Einschätzungen der Initiativen

Die Selbsteinschätzung der befragten interreligiösen und interkulturellen Dialoginitiativen fällt weitgehend positiv aus. Auf die Frage, wie sie den Erfolg ihrer Initiative – gemessen an ihren selbstgesteckten Zielen – einschätzen, geben fast zwei Drittel (62 %) an, dass sie diese als *erfolgreich* ansehen. Nur drei der 132 befragten Dialoginitiativen geben an, dass sie ihre Dialogarbeit als *wenig erfolgreich* ansehen, 35 empfinden ihre Arbeit als *teilweise erfolgreich*.

Hinsichtlich der Frage, auf welcher Ebene die Initiativen von den stärksten Auswirkungen ihrer Arbeit ausgehen, zeigen sich deutliche Abstufungen von der Individual- über die Organisationsebene hin zur gesellschaftlichen Ebene (Abb. 4.1). Die stärksten Veränderungen werden bei den Einstellungen der unmittelbar am Dialog beteiligten Personen gesehen. Fast drei Viertel der Dialoginitiativen rechnen mit deutlichen Auswirkungen ihrer Arbeit auf die Einstellungen der TeilnehmerInnen. An zweiter Stelle rangieren die religiösen Vereinigungen. Etwa ein Drittel ist der Auffassung, dass ihre Dialogarbeit deutliche Veränderungen bei den im Dialog involvierten religiösen Organisationen bewirkt. Dass ihre Arbeit eine Veränderung der öffentlichen Meinung herbeizuführen vermag, meint nicht einmal mehr jede fünfte Initiative. Politik und Verwaltung werden, trotz des im Schnitt engen Verhältnisses der Initiativen zu kommunalen Stellen (vgl. Kap. 3.8.2), von den Dialoginitiativen als am wenigsten durch ihre Arbeit beeinflussbar angesehen. 22 Prozent der Initiativen nehmen an, dass ihre Arbeit in allen genannten Bereichen höchstens leichte Auswirkungen zeitigt.

Wie wirken Dialoginitiativen aus ihren Gruppen hinaus und in das gesellschaftliche Geschehen vor Ort hinein? Können sie in lokalem Rahmen längerfristig neue Impulse geben und Veränderungen anstoßen? In unserer Initiativenbefragung haben wir die Ausfüllenden (meist Leitung/Moderation) um eine Einschätzung gebeten, inwiefern sich aus ihrer Dialogarbeit heraus Projekte zur Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens vor Ort, wie beispielsweise Nachbarschafts-, Hausaufgabenhilfen oder Städtepartnerschaften, ergeben.

Etwas mehr als ein Drittel (36 %) der Initiativen gaben an, dass derartige konkrete Projekte aus der Dialogarbeit heraus entstanden seien. Hierbei handelt es sich häufig um öffentlich-symbolisches Handeln verschiedener lokaler AkteurInnen, das zur Etablierung von Aktionstagen, Bündnissen gegen Rechtsextremismus oder anderen Symbolen für die Wertschätzung von Vielfalt ([…] *wird zur Stadt der Vielfalt gewählt*) beiträgt. Damit einher gehen häufig ein Bedeutungsgewinn religiöser AkteurInnen und von Religion im öffentlichen Raum. Dies kann bspw. durch die Aussage eines christlichen Dialogakteurs bei unserem Fokusgruppengespräch, dass *Religion* […] *durch den Dialog wieder zum öffentlichen Thema geworden* [sei], dokumentiert werden.

Neben der Ausweitung und Institutionalisierung interreligiöser und interkultureller Aktivitäten (z. B. in Schulen: Schulprojekte, Partnerschaften), der stärkeren Kooperation mit anderen kommunalen Gruppen und der Bildung wei-

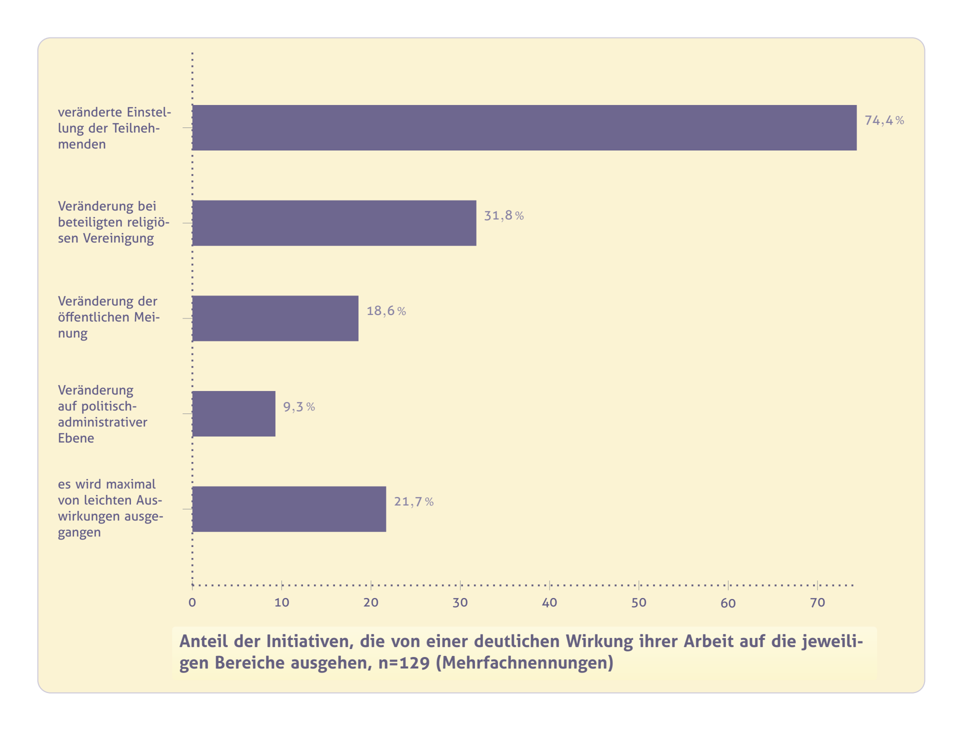


Abb. 4.1: **Selbsteinschätzung der Auswirkungen der eigenen Dialogarbeit**

terer lokaler Gruppen sind auch soziale und edukative Projekte, die sich primär an MigrantInnen richten, aus der interreligiösen Arbeit entstanden. Als Beispiele wurden *Krankenhausseelsorge, Väterarbeit, Schwimmkurse für muslimische Frauen, Kinderbetreuung, Deutschkurse, Hausaufgabenhilfen* oder eine *christlich-muslimische Theatergruppe für Kinder* genannt. Dass die interreligiöse Dialogarbeit ihrer Initiative konkret zu verbesserten Lebensbedingungen der Menschen mit Migrationshintergrund in ihrer Gemeinde beigetragen habe, meinen 19 Prozent der Initiativen. Die Mehrheit ist sich darüber unschlüssig (36 %) oder sieht dies auch nicht als Aufgabe ihrer Initiative an (25 %).

Die Einschätzung, dass die Dialogarbeit eine bessere Einbindung von Menschen mit Migrationshintergrund in kommunale Entscheidungsstrukturen bewirkt habe, ist dagegen unter den Dialoginitiativen stärker verbreitet und wird von fast einem Drittel (32 %) bejaht. In den offenen Antworten zu unserer Frage nach den Wirkungen ihrer Arbeit werden zudem mehrfach ein Eintreten der

Initiative für die Rechte religiöser Minderheiten und ideelle Unterstützungen ihrer Religionsgemeinschaften (z. B. in Organisationsbemühungen, *Förderung der innerislamischen ‚Ökumene‘*) beschrieben. Als konkrete Beispiele werden – allerdings nur von einigen wenigen Initiativen – der Bau eines Minaretts, die Etablierung eines öffentlichen Gebetsrufs oder islamischer Gräberfelder sowie der Aufbau eines muslimischen Kindergartens genannt. Insbesondere in Frauengruppen geht es häufig um die Stärkung aller beteiligten Frauen in ihren Religionsgemeinschaften und darum, sie beim Eintreten für ihre Interessen im Alltag zu unterstützen.

Als wichtigste weitere Wirkung ihrer Arbeit sehen Dialogaktive den *Aufbau positiver Netzwerkstrukturen*, um Konflikte nicht eskalieren zu lassen und einen wertschätzenden Umgang mit unterschiedlichen Religionen zu befördern. Sie sehen sich auch als RatgeberInnen und ‚ExpertInnen‘ bei Konflikten und Fragen der (religiösen) Integration. Verschiedene Initiativen berichten, beratend oder als Vermittlungsinstanz in solchen Fällen (z. B. Moscheebaukonflikte) hinzugezogen worden zu sein. Aber auch atmosphärische Verbesserungen im gegenseitigen Miteinander wurden von einigen Initiativen benannt.

Obwohl wir in dieser Frage nur nach den Wirkungen, also nach den positiven Aspekten, den Potenzialen, gefragt haben, klingt an der einen oder anderen Stelle auch Ernüchterung mit.[1] Dies gilt insbesondere für die Empfindung, dass die *breite Masse* nicht erreicht werde. So spricht eine Initiative von einer verstärkten überregionalen Wahrnehmung ihrer Arbeit, gibt aber gleichzeitig zu bedenken, dass sich diese nur auf jene erstrecke, *die im Grunde schon ‚dialogoffen‘ sind.*

4.2 Hürden und Problemfelder

Auch wenn die Darstellung der Selbsteinschätzungen zum Erfolg und zu den Wirkungen der Dialogarbeit ein weitgehend positives Bild zeichnet, gibt es auch einige Aspekte, die von den Dialoginitiativen kritisch wahrgenommen werden und die ihre Arbeit erschweren.[2]

1 Eine Dialoginitiative beschreibt bspw., wie ein neu eingeführter Deutschkurs nach einem halben Jahr aufgrund mangelnder Nachfrage wieder eingestellt werden musste.

2 So wurde von einer Initiative *Ärger und Frust über bestehende Dialogkreise* mit als eine der wichtigsten Motivationen für die Neugründung ihrer Dialoggruppe angegeben.

4.2.1 Die häufigsten Hürden im Dialog

Auf die Frage, welche Faktoren sich erschwerend auf die Dialogarbeit der Initiativen auswirken, gaben knapp zwei Drittel von ihnen an, dass einige der im Fragebogen genannten Aspekte einen erheblichen negativen Einfluss auf ihre Dialogarbeit haben.[3] Die 17 von uns vorgegebenen Items zu möglichen Problemfeldern können unter den Kategorien Ressourcen, Akzeptanz und Konflikt zusammengefasst werden (Abb. 4.2).

Fragen bzgl. geringer materieller oder personeller Ressourcen der Initiative und ungleicher Ressourcen zwischen den beteiligten sozialen Gruppen bzw. TeilnehmerInnen werden von den Befragten als schwerwiegendste Probleme in ihrer Dialogarbeit gesehen. Diese Faktoren sehen jeweils ein Viertel bis ein Drittel der Initiativen als erheblich erschwerend für ihre Arbeit an. Dabei werden nicht nur zu geringe personelle und finanzielle Ressourcen der Initiative thematisiert, sondern auch statusbezogene Ungleichheiten zwischen den Religionsgruppen reflektiert.

Im Mittelfeld der genannten Hürden können im weitesten Sinne Akzeptanzprobleme bzw. selbige begünstigende Faktoren, wie unterschiedliche Zielsetzungen, sowie externe Einflüsse (Medienberichterstattung oder das Verhalten der religiösen Gemeinden) verortet werden. An erster Stelle, also vor Problemen sinkender Teilnehmendenzahlen insgesamt, steht dabei eine (aus Sicht der mehrheitlich christlichen Befragten)[4] zu geringe Teilnahme von MuslimInnen. Diese Aspekte empfinden jeweils 7 bis 13 Prozent der für ihre Initiative Befragten als erheblich erschwerend in ihrer Dialogarbeit. Die Einschätzung, dass eine skeptische Haltung der religiösen Gemeinden die Dialogarbeit erschwere, spielt dabei die geringste Rolle.

Das Schlusslicht hinsichtlich der Hürden im Dialog bilden konfliktive bzw. potentiell konflikthafte Interaktionssituationen auf interpersoneller oder intergruppaler Ebene. Besonders erstaunlich, da häufig im Zusammenhang mit interreligiösen Dialogen thematisiert, werden Missionierungsversuche nur von 2 Prozent der Initiativen als erhebliches Problem gesehen. Während der Abbau von Vorurteilen als eines der zentralsten Ziele interreligiöser und interkultu-

3 Als mögliche Antwortoptionen standen ‚gar nicht', ‚kaum, ‚zum Teil', ‚erheblich' und ‚stark' zur Verfügung. Die im Folgenden diskutierten Ergebnisse beziehen sich auf den Anteil der Befragten, die jeweils mit ‚erheblich' oder ‚stark' geantwortet haben.

4 Zur Auswahl der Befragten und ihrer konfessionellen Zusammensetzung vgl. Kap. 2.2.

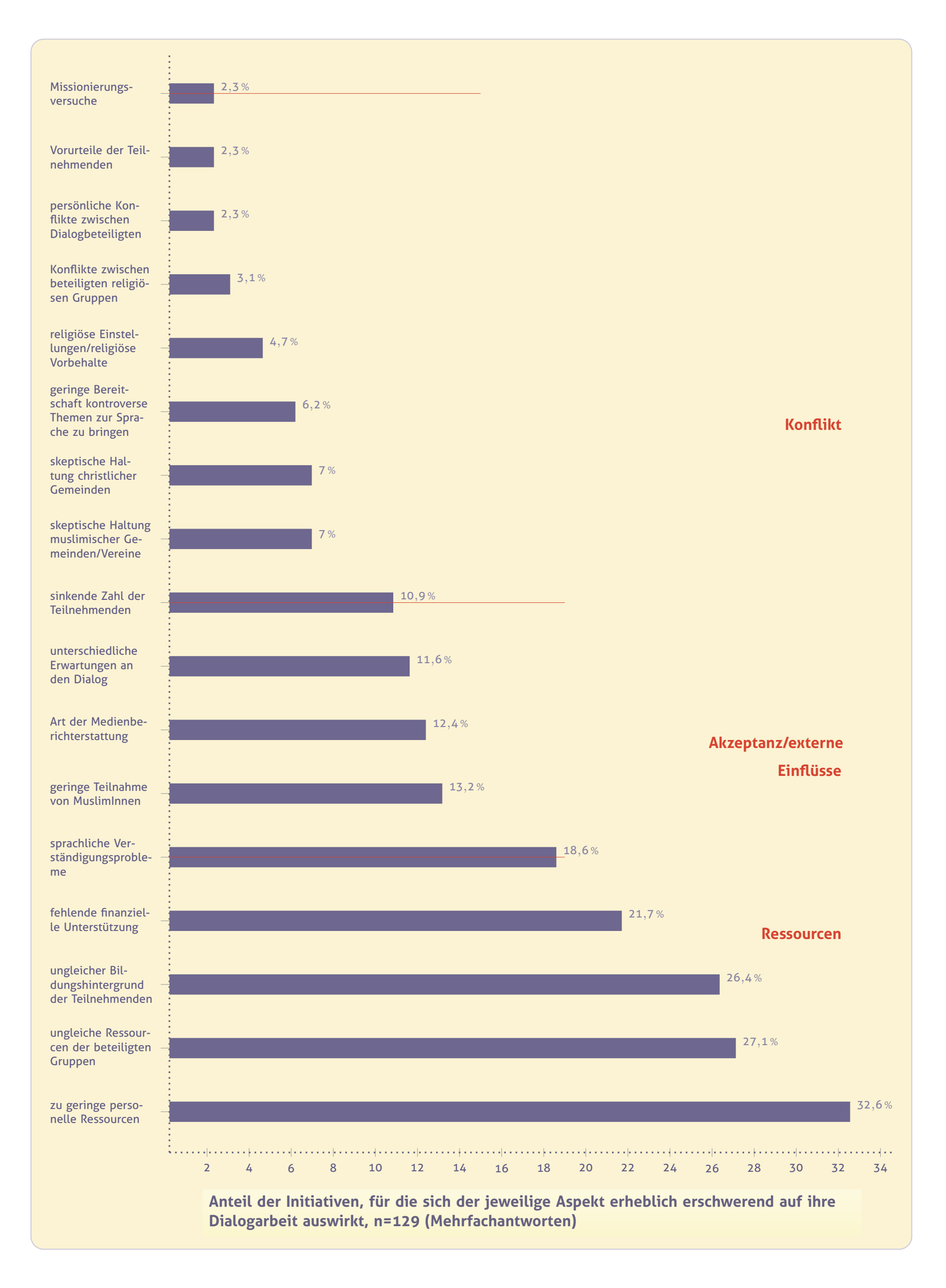


Abb. 4.2: **Hürden im Dialog**

reller Dialoginitiativen thematisiert wird (vgl. Kap. 3.2.1), liegen bei den Hürden Vorurteile unter den DialogteilnehmerInnen mit unter 2 Prozent der Initiativen sogar an letzter Stelle. Die Vorurteilsproblematik wird also primär außerhalb des Kreises der Dialogaktiven verortet oder nicht als Hürde interpretiert, weil ihre Bearbeitung in der Dialogsituation gerade erwünscht ist. Konflikte zwischen den religiösen Gruppen werden etwas häufiger problematisiert als persönliche Konflikte zwischen TeilnehmerInnen. Häufiger wird unter den Fragen zum Themenkomplex Konflikt eine zu geringe Bereitschaft, kontroverse Themen zur Sprache zu bringen, kritisiert (6 %).

Wird die Antwortvorgabe *zum Teil erschwerend* mit in den Blick genommen, kommt es zu leichten Bedeutungsverschiebungen. Die Antwortkategorie ‚zum Teil' kann neben der Bedeutung, dass etwas manchmal oder bei einigen vorkommt, auch dahingehend interpretiert werden, dass die aufgeführten Faktoren zwar bestehen, allein die Tatsache ihrer Existenz aber noch nicht als wirkliches Problem für die Dialogarbeit wahrgenommen wird, sondern vielleicht gerade als wichtiges Moment, das es zu bearbeiten gilt. Dies könnte hinsichtlich religiöser Vorbehalte, Vorurteile der TeilnehmerInnen und Konflikten zwischen den Religionsgruppen gelten – Aspekte, die unter Hinzunahme der Mittelkategorie erheblich an Bedeutung gewinnen.[5]

Als ergänzende Punkte zu den von uns genannten möglichen Hürden für den Dialog wurde vor allem der Altersunterschied zwischen ChristInnen und MuslimInnen, Organisationsinteressen, häufige Wechsel der muslimischen AnsprechpartnerInnen, Abgrenzungsstrategien zwischen den christlichen Gemeinden und der bürokratische Aufwand der Mittelbeschaffung genannt.

Einige Initiativen befinden sich in einer Orientierungsphase, da sich die Rahmenbedingungen verändert haben. Bei einigen herrscht ein Gefühl, dass sich vieles erübrigt habe, weil Veränderungen in der Kommune, die muslimische ‚Interessen' mehr integrieren, bereits stattgefunden haben. Bei immerhin 12 Prozent der Initiativen gab es schon Überlegungen, die Dialoginitiative aufzulösen

5 In dieser Betrachtung vergrößert sich zudem die Diskrepanz zwischen der Wahrnehmung interpersoneller und intergruppaler Konflikte. Konflikte zwischen den beteiligten religiösen Gruppen werden dann etwa doppelt so oft angemerkt wie Konflikte zwischen den TeilnehmerInnen. Skepsis auf Seiten der christlichen Gemeinden hinsichtlich des Dialogengagements einzelner gewinnt zudem an Bedeutung, ebenso wie Unterschiede in den Erwartungen an den Dialog und hinsichtlich der Bereitschaft, auch kontroverse Themen aufzugreifen.

(vgl. hierzu auch Kap. 7.2.3, S. 264 ff.). Als Gründe hierfür werden zuvorderst mangelnde Resonanz und eine zu geringe Beteiligung kompetenter und engagierter Personen, z. B. durch das ‚Wegbrechen' einzelner tragender Personen (personelle Engpässe), oder auch eine verringerte Beteiligung einzelner Gemeinden angeführt.

4.2.2 Einschätzungen der Hürden nach Religionszugehörigkeit

Hinsichtlich der Bedeutung einzelner Hürden für den Dialog lassen sich in der Initiativenbefragung einige Unterschiede zwischen den Einschätzungen christlicher und muslimischer Ausfüllender ausmachen. Dabei ist allerdings davon auszugehen, dass diese Unterschiede auch im jeweiligen Charakter der Initiative begründet liegen können und nicht zwangsläufig unterschiedlichen Perspektiven der Befragten entspringen.

Unter den von uns vorgegeben Antwortoptionen werden von christlichen Befragten im Schnitt etwas mehr Hürden gesehen als von den befragten MuslimInnen (vgl. auch Abb. 4.3). Dies stimmt mit den Ergebnissen von Schmid, Akca und Barwig (2008, S. 208) überein, die anmerken, „dass christliche Akteure stärker als Muslime auf vorhandene Probleme aufmerksam" machen. Als Ursache hierfür wird das „höhere Maß an Professionalität" unter christlichen Dialogaktiven vermutet (ebd.).

Im Vergleich zu ihren muslimischen DialogkollegInnen problematisieren ChristInnen für die Arbeit ihrer Dialoginitiative (Initiativenbefragung) u. a. sprachliche Verständigungsprobleme, ungleiche Bildungshintergründe der Teilnehmenden oder eine (zu) geringe Bereitschaft, kontroverse Themen zu diskutieren, stärker. Dabei wurde allerdings nur gefragt, welche Hürden die Arbeit ihrer „Initiative" erheblich erschweren. Bei den meisten Fragen wurde zudem nicht explizit gefragt, von wem bspw. eine geringe Bereitschaft zur Kontroverse oder Missionierungsversuche ausgehen.

Für die muslimischen Befragten stehen dagegen Ressourcenfragen stärker im Vordergrund. Geringe finanzielle und personelle Ressourcen werden an erster Stelle und wesentlich häufiger als von christlicher Seite angeführt. Hinsichtlich fehlender finanzieller Unterstützung gilt dies sogar relativ unabhängig von den verfügbaren finanziellen Ressourcen der Initiative, was darauf schließen lässt, dass sich diese Ressourcenknappheit primär auf die Kapazitäten, die der eigenen Religionsgruppe zur Verfügung stehen, bezieht. Auch die Ungleichheit der

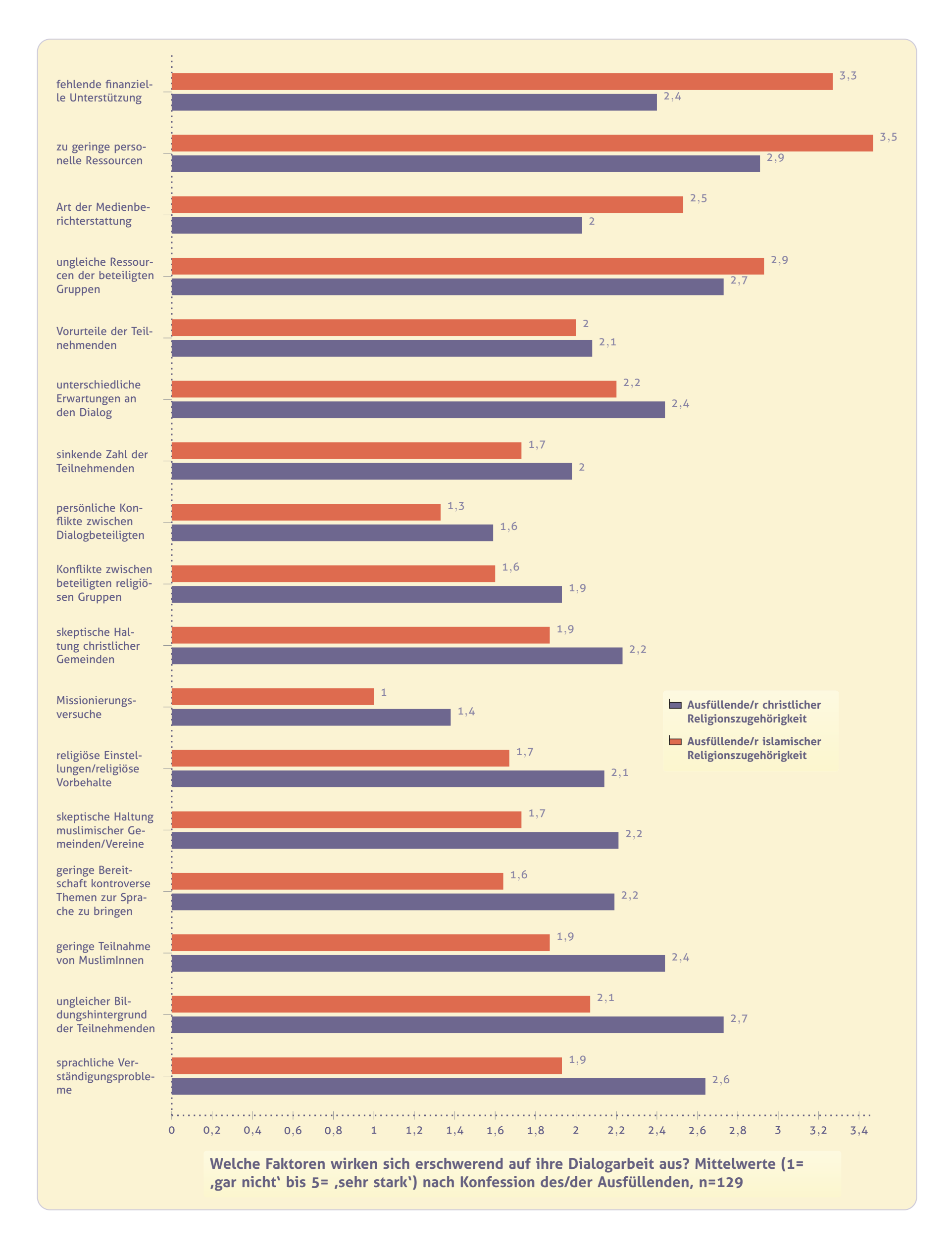


Abb. 4.3: **Hürden im Dialog: unterschiedliche Einschätzungen**

den beteiligten Gruppen für den Dialog zur Verfügung stehenden Ressourcen thematisieren MuslimInnen am häufigsten. Von muslimischer Seite wird die Medienberichterstattung häufiger als Hürde für den Dialog kritisiert, Vorurteile der Teilnehmenden allerdings weniger als von christlicher Seite.

Eine für die Dialogarbeit erschwerende Haltung christlicher Gemeinden wird am häufigsten von protestantischer Seite vermerkt. Diese kritischere Einschätzung könnte mit der umstrittenen EKD-Handreichung *Klarheit und gute Nachbarschaft* zum interreligiösen Dialog (Kirchenamt der EKD 2006) und ihren Auswirkungen in Zusammenhang stehen. MuslimInnen sehen die Haltung der religiösen Gemeinden generell weniger als Problem für den Dialog, beurteilen aber – ebenso wie die protestantischen Befragten – die Haltung christlicher im Vergleich zu der muslimischer Gemeinden im Schnitt etwas kritischer.[6]

4.3 Abbau von Vorurteilen und Verringerung von Intergruppenkonflikten

Gesellschaftliche Vorurteile und daraus resultierende Diskriminierungen von religiösen Minderheiten spielen für die meisten interreligiösen Dialoginitiativen eine wichtige Rolle. Der Abbau von Vorurteilen und die Förderung eines friedlichen Miteinanders zwischen Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit sowie der Anspruch konfliktpräventiv tätig zu sein, sind für die meisten Dialoginitiativen zentrale Ziele (vgl. Kap. 3.2.1). Im Kontext des christlich-muslimischen Dialogs kommt dabei besonders der Frage wachsender Islamfeindlichkeit in der bundesdeutschen Gesellschaft eine wichtige Bedeutung zu.

Im Folgenden geht es nicht so sehr darum, dass mittlerweile ein erheblicher Anteil der in Deutschland lebenden Bevölkerung ablehnende und diskriminierende Einstellungen und Verhaltenstendenzen gegenüber ‚dem' Islam und MuslimInnen in Deutschland zeigt,[7] sondern um die Frage, wie die Arbeit interreligiöser Dialoginitiativen als Mittel zum Abbau von Vorurteilen und zur Begünstigung eines friedlichen Zusammenlebens zu bewerten ist. Hierzu werden die

6 Wie Abb. 4.2 zu entnehmen ist, empfinden die Dialoginitiativen im Schnitt aber nur vergleichsweise selten ihre Arbeit durch skeptische Haltungen der religiösen Gemeinden als erschwert.

7 Hierauf haben in den letzten Jahren verschiedene Studien (so z. B. Decker u. a. 2010; IKG 2010; Leibold 2009; Peucker 2009; Sheridan 2006) hingewiesen.

Befunde unserer eigenen quantitativen Befragungen mit dem derzeitigen Forschungsstand der Sozialpsychologie zu Vorurteilen, Intergruppenkontakten und Rahmenbedingungen, die diese positiv beeinflussen können, zusammengeführt.

4.3.1 Vorurteile und Intergruppenkontakt: zum Forschungsstand

Die meisten der heute diskutierten Maßnahmen zur Verbesserung von Intergruppenbeziehungen greifen u. a. auf die Theorie der sozialen Identität von Tajfel und Turner (1979, 1986) zurück. Gemäß dieser Theorie ordnen wir uns selbst und andere verschiedene soziale Gruppen (z. B. nach Geschlecht, Religionszugehörigkeit, Nationalität, Fußballclub etc.) zu und nehmen Personen unter dem Label dieser sozialen Kategorie wahr (Frau, Muslimin, Deutsche, St. Pauli-Fan). Dabei kann je nach Kontext die eine oder andere Gruppenzugehörigkeit in den Vordergrund treten. Diese sozialen Identitäten spielen – je nachdem, wie wichtig die jeweilige Identität für das eigene Selbstbild ist (Identifikation) – für das Selbstwertgefühl einer Person eine nicht unerhebliche Rolle.

Durch eine starke Identifikation mit einer sozialen Gruppe entsteht beim Individuum das Gefühl, dass das, was dieser Gruppe geschieht, der Person selbst geschehe (Augoustinos und Walker 1995, zit. n. Whitley und Kite 2010, S. 330). So kann ein positives Bild der eigenen sozialen Gruppe zu einer positiven Wahrnehmung der eigenen Person beitragen. Daraus entsteht die (zumeist unbewusste) Motivation, die ‚Eigengruppe' positiv einzuschätzen. Das Bestreben, dass sich die eigene soziale Gruppe in der Selbstwahrnehmung positiv von anderen abhebt, motiviert dazu, die Vergleichsgruppe vor sich selbst und anderen als schlechter darzustellen (Tajfel und Turner 1986; Werth und Mayer 2008, S. 408).

Neben Ansätzen, die den Rückgriff auf stereotype Vorstellungen als ‚normale' Prozesse einer vereinfachten Informationsverarbeitung des menschlichen Gehirns beschreiben, wird die Bedeutung sozialer Identitäten für das eigene Selbstbewusstsein als eine zentrale Quelle von Vorurteilen und negativen Gruppenzuschreibungen gesehen (vgl. Werth und Mayer 2008, S. 378). Fühlt sich eine Person materiell, physisch, in ihrem individuellen Selbstwertgefühl oder in ihrer sozialen Identität bedroht, nehmen Gedanken und Verhaltensweisen, die andere soziale Gruppen abwerten, i. d. R. zu (Stephan und Stephan 1985; Stephan und Stephan 2000; Mummendey und Otten 2001; Werth und Mayer 2008, S. 408).

Die derzeit vorherrschende Meinung der sozialpsychologischen Vorurteilsforschung geht davon aus, dass sich jeglicher Kontakt zwischen Personen un-

terschiedlicher sozialer Gruppen (Intergruppenkontakt) positiv auf deren Einstellung zueinander auswirkt (‚mere contact hypothesis'). In ihrer Metaanalyse von 713 empirischen Studien zu den Auswirkungen von Intergruppenkontakten auf negative Einstellungen und Vorurteile gegenüber anderen sozialen Gruppen (Fremdgruppen) kommen Pettigrew und Tropp (2006) zu dem Ergebnis, dass bereits jeglicher Kontakt zwischen Personen unterschiedlicher sozialer Gruppen ohne weitere Vorbedingungen ein Stück weit zum Abbau gegenseitiger Vorurteile beiträgt (vgl. auch Voci und Hewstone 2003, zit. n. Kenworthy u. a. 2005, S. 283). Die positiven Wirkungen des Intergruppenkontaktes können jedoch durch bestimmte Rahmenbedingungen erheblich verbessert werden (Pettigrew und Tropp 2006, zit. n. Pettigrew 2008, S. 190).

Auch wenn die Position, nach der bloßer Kontakt für den Abbau von Vorurteilen und Feindseligkeiten zwischen sozialen Gruppen nicht ausreiche (z. B. Bornstein 1993; Brown und Hewstone 2005), mittlerweile nicht mehr die vorherrschende Lehrmeinung darstellt, hat die viel zitierte Metaanalyse von Pettigrew und Tropp (2006) aufgezeigt, dass Kontakt negative Auswirkungen auf die Intergruppenbeziehung haben kann. Dass der Kontakt zwischen Personen unterschiedlicher sozialer Gruppen mit einem gestiegenen Vorurteilsniveau in Verbindung stand, zeigte sich in ihrer Überblicksstudie allerdings nur in 34 von 713 Fällen. Gleichzeitig gibt es weitere Hinweise, dass Bedrohungsgefühle in der Kontaktsituation zu einer solchen Verschlechterung der Intergruppenbeziehungen führen können (vgl. Pettigrew 2008, S. 190).

Auch Berichte aus unseren Fokusgruppengesprächen, in denen Organisatoren von Dialogaktivitäten von ‚Unglücken' im Dialog berichten, lassen die Möglichkeit negativer Intergruppenkontakte durchaus real erscheinen.[8] Die Suche nach förderlichen Rahmenbedingungen von Intergruppenkontakten ist demnach auch weiterhin geboten.

Diesbezügliche Forschungen, wie solche Intergruppenkontakte optimal zu gestalten seien, können in der Sozialpsychologie auf eine über 50jährige Tradition zurückblicken. Schon 1954 formulierte Gordon Allport seine ‚Kontakthypothe-

8 In einem von unserem Forschungsprojekt initiierten Fokusgruppengespräch mit christlichen DialogakteurInnen berichtete ein Dialogakteur, dass jemand zum ersten Mal zu einer ihrer interreligiösen Dialogveranstaltungen gekommen sei und danach zu ihm gesagt habe, dass er jetzt Angst vor Muslimen habe. Diese Person sei danach nicht wiedergekommen. Noch ein weiterer der an dem Gespräch beteiligten DialogakteurInnen berichtete von ähnlichen Erfahrungen.

se' zu den Bedingungsfaktoren, die für Intergruppenkontakte notwendig seien, damit sie zur Verbesserung von Intergruppenbeziehungen beitragen (Allport 1954/1979). Seitdem ist die Kontakthypothese vielfach empirisch überprüft, modifiziert und erweitert worden. Der derzeitige Forschungsstand zu erfolgreichen Rahmenbedingungen für Intergruppenkontakte kann in etwa mit den folgenden Punkten zusammengefasst werden:[9]

- Zwischen den Mitgliedern der beteiligten sozialen Gruppen gibt es in der Interaktion keine nennenswerten Statusunterschiede (Allport 1954/1979; Stephan und Stephan 1985).

- Ein explizites gemeinsames Ziel wurde formuliert, auf das kooperativ hingearbeitet wird (Allport 1954/1979).

- Der Kontakt zwischen den Gruppen wird durch Autoritäten und Institutionen unterstützt (Allport 1954/1979).

- Der Kontakt ist freiwillig, findet wiederholt und auf langfristiger Basis statt (Armir 1969; Pettigrew 2008).

- Es bestehen gute Möglichkeiten zum persönlichen, nicht nur oberflächlichen Kennenlernen (Brown und Hewstone 2005; Pettigrew 1998).

- Das Entdecken von Gemeinsamkeiten zwischen Mitgliedern der unterschiedlichen Gruppen wird erleichtert (Osbeck, Moghaddam und Perreault 1997; Stephan 1985).

- Der Kontakt wird als angenehm empfunden, Ängste werden abgebaut (Pettigrew und Tropp 2006; Stephan und Stephan 1985).

- Die Interaktion wird als konstruktiv (Erfolgserlebnisse) wahrgenommen (Armir 1969; ASDC 1999; Worchel und Norvel 1980).

9 Diese Auflistung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Die Auffassungen über die Bedeutung einzelner Aspekte divergieren selbstverständlich zwischen unterschiedlichen Wissenschaftstraditionen. Zudem wurden primär jene Punkte aus der Literatur extrahiert, die uns für das Feld des interreligiösen Dialogs von Bedeutung erschienen.

Diese Einzelaspekte überschneiden sich an manchen Stellen, da sie sich z. T. bedingen bzw. verstärken (d. h., ein Aspekt beschreibt die Rahmenbedingungen, die bestimmte Prozesse, welche in einem zweiten Punkt genannt sind, begünstigen). Wie die weitere Analyse zeigen wird, stehen einige aber auch in einem konfligierenden Verhältnis zueinander.

Lange Zeit wurde davon ausgegangen, dass der Abbau von Vorurteilen primär kognitiv durch vermehrtes Wissen über die ‚Fremdgruppe' und die Bereitstellung von Informationen, die den stereotypen Vorstellungen widersprechen, erfolge. Neuere Forschungsergebnisse legen allerdings nahe, dass kognitive Prozesse im Vergleich zu emotional-affektiven Elementen häufig nur eine sekundäre Rolle bei der Einstellungsveränderung spielen (vgl. Kenworthy u. a. 2005, S. 283; Pettigrew 2008, S. 190). Zentrale Bedeutung kommt dagegen dem Abbau von Bedrohungsgefühlen und Ängsten sowie der Entstehung von Empathie zu (z. B. Stephan, Stephan und Gudykunst 1999; Kenworthy u. a. 2005, S. 287). Face to Face Begegnungen gewinnen damit im Vergleich zur reinen Wissensvermittlung an Relevanz.

4.3.2 Gleicher Status der Dialogbeteiligten

Damit sich die Beziehungen zwischen Personen unterschiedlicher Gruppen durch die Interaktion verbessern und Vorurteile abgebaut werden, ist ein bereits durch Gordon Allport (1954/1979) formuliertes und mehrfach empirisch bestätigtes wichtiges Element ein weitgehend gleicher Status der beteiligten AkteurInnen unterschiedlicher sozialer Gruppen in der Kontaktsituation. Statusunterschiede können dagegen Unsicherheiten und Bedrohungsgefühle der Beteiligten fördern, wodurch die Gefahr gegenseitiger Abwertungen zunimmt (Stephan und Stephan 1985, zit. n. Kenworthy u. a. 2005, S. 286).

Ganz ähnliche Fragen, die sich auf das normative Ideal des Dialogs als einen gleichberechtigten Austausch beziehen, werden in der Dialogszene bereits seit einiger Zeit unter dem Stichwort der Augenhöhe oder Asymmetrie thematisiert (z. B. Renz 2006). So sollen bspw. Ämter und Moderationsaufgaben möglichst paritätisch wahrgenommen werden.

Inwieweit dieser Wunsch eines Dialogs auf Augenhöhe bzw. eines Intergruppenkontakts unter Bedingungen, in denen ein gleicher Status der Beteiligten gewährleistet wird, verwirklicht ist oder ob sich nicht viel mehr die aus den gesellschaftlichen Mehrheits- und Minderheitsverhältnissen ergebenden Macht-

verhältnisse reproduzieren, soll im folgenden Abschnitt anhand der von uns durchgeführten Befragungen nachgegangen werden. In einem ersten Schritt wird untersucht, inwieweit die Dialogstrukturen einen gleichen Status der Beteiligten begünstigen, bevor in einem zweiten Schritt analysiert wird, welche Schieflagen sich real in der Dialogsituation zeigen und wie dies von den Beteiligten wahrgenommen und reflektiert wird.

Formale Gleichheit und Partizipationschancen

Auf Grundlage der Befragung auf Initiativenebene (zumeist Leitungspersonen oder Moderation) zeigt sich ein relativ partizipatives Bild der Einfluss- und Beteiligungsmöglichkeiten jedes Einzelnen in den Dialoginitiativen.

Wichtige Entscheidungen bspw. über zukünftige Themen, die die allgemeine Jahresplanung oder die öffentliche Darstellung der Initiative betreffen, werden am häufigsten per Konsens getroffen (Abb. 4.4). Dagegen werden bei 13 Prozent der Initiativen solche Entscheidungen primär durch die Leitung getroffen (ohne Abb.), wodurch sich nicht nur die Partizipationsmöglichkeiten verringern, sondern auch die Statusunterschiede zwischen den Beteiligten (Leitung vs. TeilnehmerInnen) vergrößern. Ist die Leitung dann – wie so häufig – christlich, verstärkt sich dadurch auch das Gefälle zwischen den religiösen Gruppen.

Mehrheitsentscheidungen sind nicht nur aufgrund der häufigen zahlenmäßigen Dominanz christlicher TeilnehmerInnen im Verhältnis zu den muslimischen Beteiligten (vgl. Kap. 3.3.4) problematisch. Im Vergleich zu Konsensentscheiden, wirken sie wesentlich weniger integrativ. Verlaufen die unterschiedlichen Positionen dann anhand religiöser Grenzen,[10] entsteht eine Konkurrenzsituation, die die Beziehung zwischen den religiösen Gruppen verschlechtern kann (vgl. Werth und Mayer 2008, S. 407, 411; Sherif u. a. 1961).

Auch hinsichtlich der Frage, wie stark die Auswahl der zu bearbeitenden Themen und die Planung der Aktivitäten durch Vorschläge der Leitung bzw. durch die TeilnehmerInnen bestimmt werden, zeigt sich in der Initiativenbefragung, dem Anspruch des Dialogs entsprechend, eine im Schnitt relativ partizipative Praxis (Abb. 4.5). Etwas weniger als die Hälfte der Initiativen gibt an, dass Vorschläge aus dem Kreis der Dialoggruppe eine größere Rolle bei Themenwahl und

10 66 Prozent der befragten Dialogaktiven sind der Ansicht, dass Personen derselben Religion in den Diskussionen oft ähnliche Positionen vertreten.

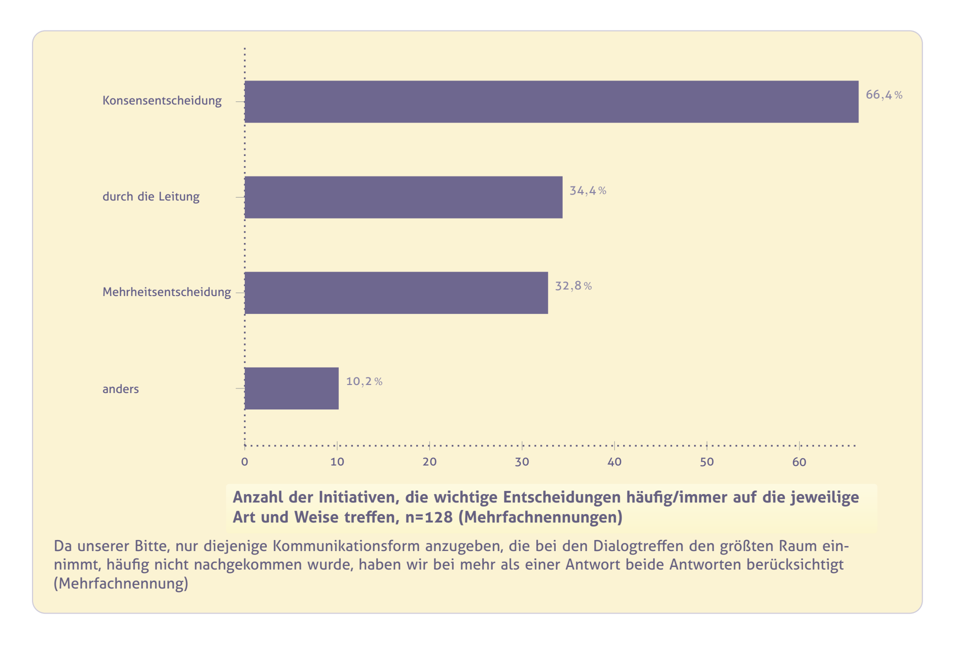


Abb. 4.4: **Entscheidungsfindung bei wichtigen Fragen**

Aktivitätenplanung spielen als die Vorschläge der Leitung. Bei etwa einem Drittel der Initiativen haben die Vorschläge der Leitung und diejenigen der Gruppe einen gleich starken Einfluss. Stärker durch die Leitungsperson geprägt werden Themenwahl und Planung dagegen bei einem Viertel der Initiativen.[11]

Dass Vorschläge der Gruppe gar keinen Eingang in die Planungen der Dialogaktivitäten finden, kommt bei keiner der untersuchten Initiativen vor. Allerdings gaben immerhin 15 Prozent der Initiativen an, dass Vorschläge aus dem Kreis der Teilnehmenden ‚kaum' Einfluss auf Themenwahl und Aktivitätenplanung hätten. Bei knapp einem Drittel werden diese Planungen ‚gar nicht' (6 %) oder ‚kaum' (26 %) von Vorschlägen der Leitung bestimmt.

11 Bei der Häufigkeitsauszählung dieser Frage ist zudem auffallend, dass bei der Unterfrage nach dem Einfluss von Vorschlägen der Leitung häufiger die Angabe verweigert wurde als bei der Unterfrage nach dem Einfluss der Vorschläge aus dem Kreis der Teilnehmenden. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass es als unangenehm empfunden wurde, einen starken Einfluss der Leitung zuzugeben, was bedeuten würde, dass der Anteil der Initiativen, in denen der Einfluss durch die Leitung dominiert, höher ist, als aus diesen Zahlen hervorgeht.

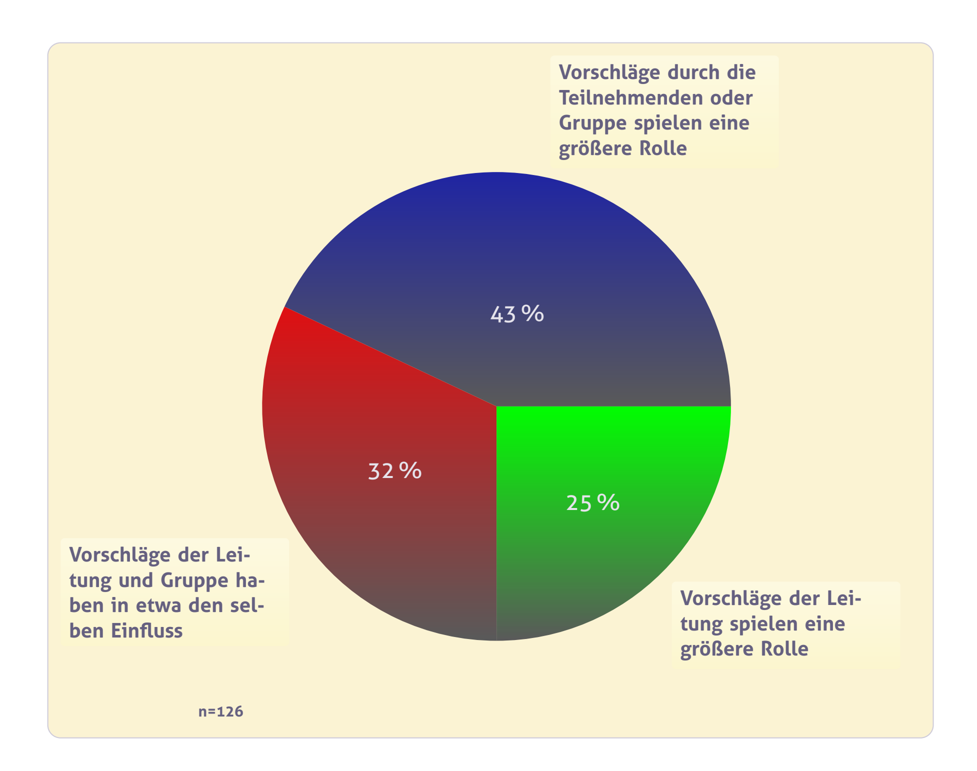


Abb. 4.5: **Wie stark werden Themenwahl und Aktivitäten durch Vorschläge der Gruppe bzw. der Leitung bestimmt?**

Fast drei Viertel der Initiativen mit Moderation (92 %) geben an, dass die Moderation bzw. Veranstaltungsleitung wechselt. Finden Moderationswechsel statt, dann auch meist regelmäßig und am häufigsten in Form einer Rotation zwischen den Angehörigen der beteiligten Religionsgemeinschaften (59 % der Initiativen mit Moderation).[12] Es besteht also bei vielen Initiativen bereits eine hohe Sensibilität, alle Religionsgemeinschaften an der Moderation zu beteiligen. Wie die zusätzlichen Anmerkungen der Ausfüllenden zu dieser Frage zeigen, werden Entscheidungen, wer die Moderation übernimmt, aber auch von Thema und Sachkompetenz abhängig gemacht. Ein solch pragmatischer Ansatz,

12 Durch eine Wahl kommt eine neue Moderation nur bei vergleichsweise wenigen Initiativen zu Stande (bei 15 % der Initiativen mit Moderation).

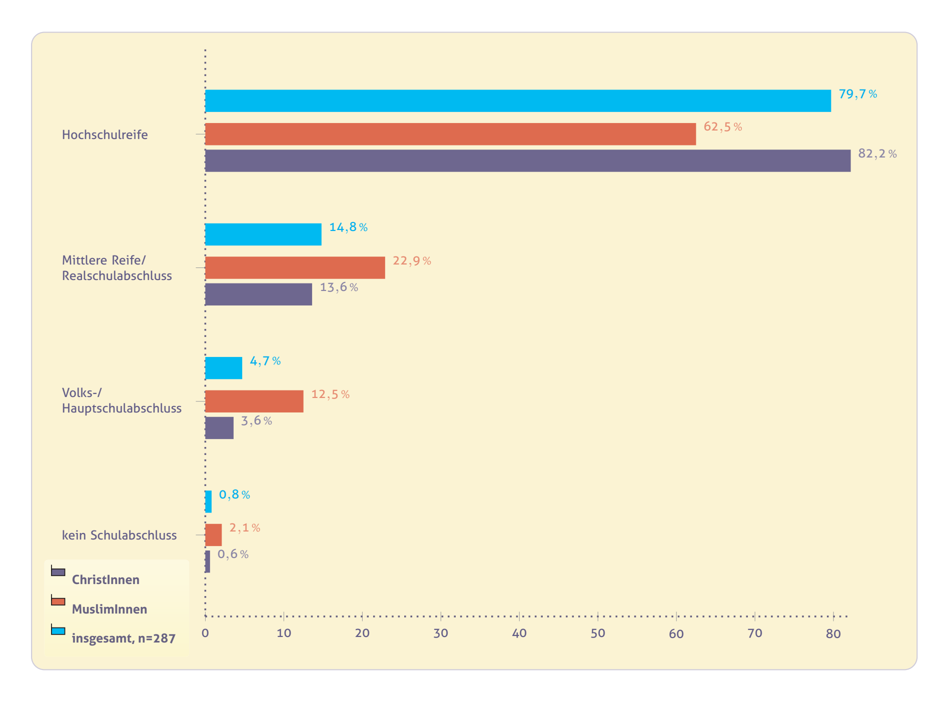


Abb. 4.6: **Höchster Schulabschluss**

dem eine kompetente Durchführung der Sitzungen am Herzen liegt, birgt auf der anderen Seite aber auch die Gefahr, aufgrund einer möglicherweise einseitigen Einschätzung bzw. Attribuierung von Kompetenz (vgl. Kap. 7.2.3, S. 268) und wegen unterschiedlicher personeller Ressourcen der beteiligten Religionsgemeinschaften einen faktischen Bias zu produzieren.

Persönliche und organisationsbezogene Ressourcen

Die Befragung auf Ebene der einzelnen DialogteilnehmerInnen ermöglicht eine getrennte Auswertung der soziodemographischen Merkmale, Rollen und Einschätzungen im interreligiösen und interkulturellen Dialog nach gesellschaftlichem Mehrheits- oder Minderheitenstatus bzw. der Religionszugehörigkeit der Befragten als Indikator für selbigen.

Der Bildungsstand der Personen, die im Dialog aktiv sind, erweist sich als überdurchschnittlich hoch. Rund 80 Prozent der Beteiligten verfügen über eine

Hochschulzugangsberechtigung oder haben ein Hochschulstudium abgeschlossen (vgl. Abb. 4.6). Gleichzeitig findet (in der Stichprobe) ein fast vollständiger Ausschluss von Personen ohne Schulabschluss statt.[13] Darüber hinaus zeigen sich deutliche Unterschiede zwischen den Dialogaktiven unterschiedlicher Konfessionen. Unter den Dialogaktiven besitzt ein deutlich geringerer Anteil der MuslimInnen als der autochthonen Beteiligten die Hochschulreife; und das trotz des erheblich geringeren Durchschnittsalters der muslimischen Dialogaktiven (was ceteris paribus mit einem höheren Bildungsstand einhergeht).[14] Dies hängt mit dem noch höheren formalen Bildungsniveau der beteiligten Personen ohne Migrationshintergrund zusammen.

Die Ergebnisse geben Hinweise darauf, dass es trotz des insgesamt bildungsbürgerlich geprägten Dialoggeschehens, hinsichtlich des formalen Bildungsstandes kaum gelingt, einen gleichen Status zwischen ChristInnen und MuslimInnen im Dialog zu erreichen.

Vergleicht man die Struktur der muslimischen und der christlichen Dialogbeteiligten hinsichtlich der Frage, ob sie sich noch in der Ausbildung befinden, ob sie ins Erwerbsleben eingebunden, bereits verrentet oder vorrangig im Bereich der Familienarbeit tätig sind, zeigen sich erhebliche Unterschiede (Abb. 4.7 und 4.8). Während auf christlicher Seite RentnerInnen die mit Abstand größte Gruppe stellen, sind es auf muslimischer Seite die Erwerbstätigen. Zudem sind 7 Prozent der beteiligten MuslimInnen arbeitsuchend, während sich auf christlicher Seite keine einzige Person als arbeitslos bezeichnet hat. Darüber hinaus ist der Anteil der Hausfrauen/-männer sowie der noch in (schulischer) Ausbildung befindlicher Personen unter den MuslimInnen höher.

Hinsichtlich der Problematik, dass türkeistämmige MigrantInnen häufiger mit einem negativen Stigma – z. B. hinsichtlich ihres Bildungsstandes – belegt sind,

13 In unserem Sample finden sich nur zwei TeilnehmerInnen, die angaben, über keinen Schulabschluss zu verfügen. Eine Person christlicher und eine Person muslimischer Religionszugehörigkeit. Aufgrund der Tatsache, dass Personen mit geringem formalen Bildungsstand i. d. R. seltener an (schriftlichen) Befragungen teilnehmen (Diekmann 2007, S. 422) und möglicherweise hinzukommenden sprachlichen Hürden, ist ein detaillierter Rückschluss auf Anteil und konfessionelle Verteilung von Personen ohne Schulabschluss in Dialoggruppen kaum möglich.

14 Das soziodemographische Merkmal, bei dem es die größten Unterschiede zwischen MuslimInnen und ChristInnen gibt, ist das Alter. So liegt das Durchschnittsalter der christlichen Dialogaktiven bei 61, das der muslimischen Dialogbeteiligten dagegen bei 42 Jahren.

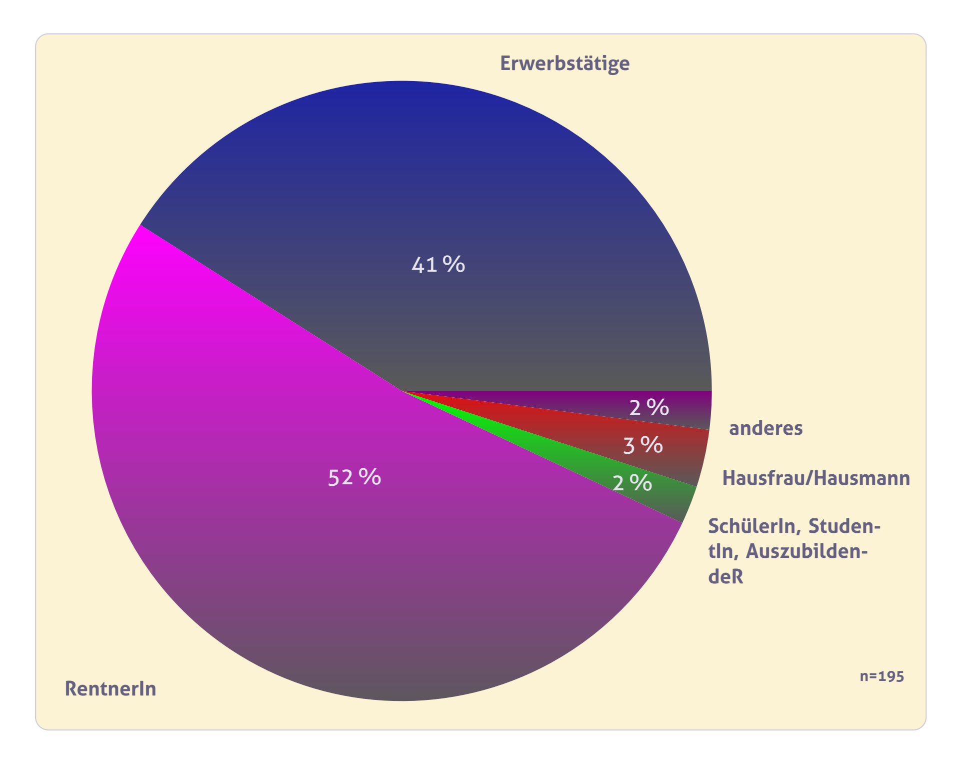


Abb. 4.7: **Status christlicher DialogteilnehmerInnen**

sind die Unterschiede im Erwerbsstatus zwischen ChristInnen und MuslimInnen in der Dialogsituation für den Abbau von Vorurteilen und Stigmatisierungen nicht förderlich. Auf muslimischer Seite, also der Seite, die stärker mit gesellschaftlichen Vorurteilen konfrontiert ist, findet sich ein etwas höherer Anteil gesellschaftlich eher weniger hoch angesehener Statusgruppen wie Arbeitslose oder auch Hausfrauen.

MuslimInnen und ChristInnen agieren in der Dialogsituation nicht nur als Individuen, sondern häufig auch als ‚VertreterInnen' ihrer Konfession. Während auf der einen Seite die (Selbst-)Konstruktion als SprecherIn einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe sich eher informell aus der Dynamik der Gruppeninteraktion ergibt, treten in vielen Dialogrunden Personen auch offiziell als VertreterIn einer bestimmten Organisation oder Institution auf. Dies bedeutet, dass

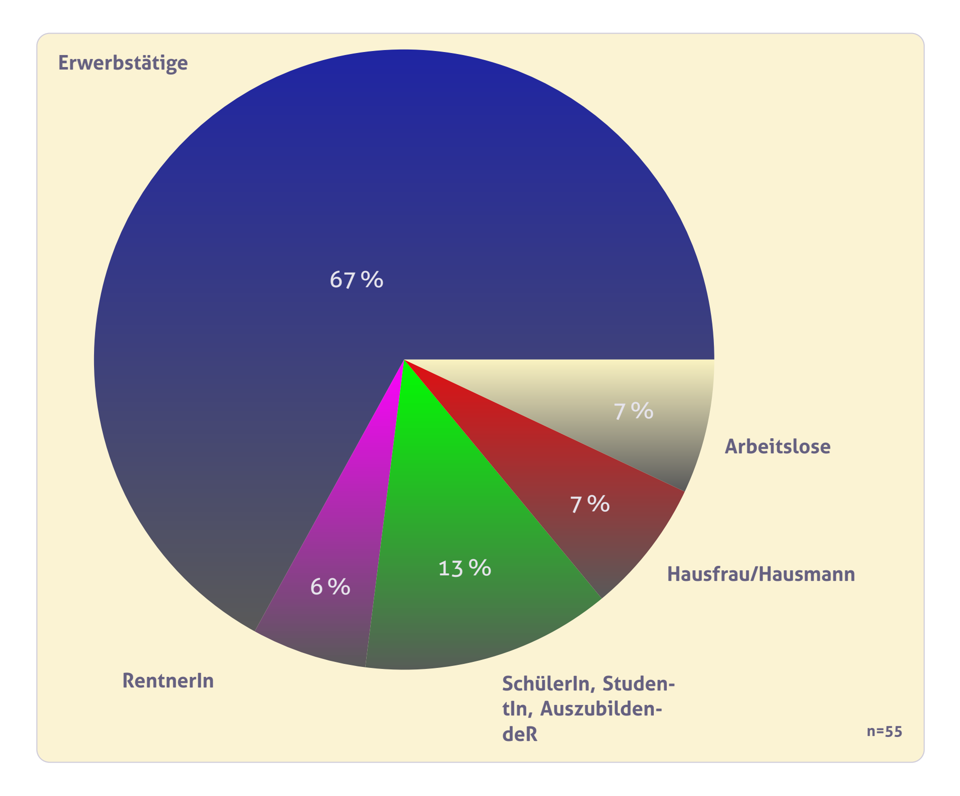


Abb. 4.8: **Status muslimischer DialogteilnehmerInnen**

sich die Einschätzung und das Verhältnis, das die anderen im Dialog beteiligten Personen zu der betreffenden Organisation/Institution haben, sich mitunter auf die Person überträgt (und umgekehrt), die in deren Namen auftritt. So kann jemand, der/die bspw. im Namen einer staatlichen Behörde spricht, an Autorität und Legitimität gewinnen, oder aber auch verlieren.

So gesehen bleibt zunächst unklar, ob der erheblich höhere Anteil an MuslimInnen, die als VertreterInnen einer Organisation/Institution im Dialog auftreten[15], mit einem Einfluss- und Statusgewinn der muslimischen Seite in der Kontaktsituation einhergeht.[16] Auffallend ist zudem der im Schnitt erheblich

15 Während 70 Prozent der MuslimInnen angeben, dass sie eine Organisation oder Institution vertreten, sind es unter den ChristInnen nur 44 Prozent.

16 Mittelwertvergleiche hinsichtlich des Gefühls, sich häufig rechtfertigen zu müssen, liefern

geringere formale Bildungsgrad von MuslimInnen, die als VertreterIn einer Organisation/Institution am Dialog beteiligt sind, im Verhältnis zu den als Privatperson im Dialog engagierten MuslimInnen (vgl. Tab. 4.1). Auf christlicher Seite haben hingegen die OrganisationsvertreterInnen im Vergleich zu den Privatpersonen das formal höhere Bildungsniveau.

Tab. 4.1: **Anteil mit Hochschulzugangsberechtigung**

	Privatperson	**VertreterIn Organisation/Institution**
MuslimInnen (n=53)	86,7 %	54,1 %
ChristInnen (n=193)	75 %	89,7 %

Während 21 Befragte christlichen Glaubens sowie zwei weitere Konfessionslose ohne Migrationshintergrund angeben, dass sie (teilweise) hauptamtlich hauptamtlich im Dialog aktiv seien, sind dies auf muslimischer Seite nur vier Personen. Dies ist kein neuer Befund und aufgrund der unterschiedlichen institutionellen Beschaffenheit und der verfügbaren finanziellen Ressourcen zwischen christlichen Kirchen und islamischen Vereinigungen und Gemeinden zu erwarten.[17] Die unterschiedliche Ausstattung der Religionsgemeinschaften mit finanziellen Ressourcen hat nicht nur über einen geringeren Anteil Hauptamtlicher einen Einfluss auf die Stellung der Religionsgruppen im Dialog. Auch die geringere finanzielle Förderung der Dialoginitiativen durch islamische Verei-

keine eindeutige Interpretation. Der Unterschied hinsichtlich des wahrgenommenen Rechtfertigungsdruckes ist bei OrganisationsvertreterInnen im Allgemeinen höher als bei Privatpersonen. Dies gilt sowohl für MuslimInnen als auch für ChristInnen. Die Differenz (zwischen Privatpersonen und OrganisationsvertreterInnen) ist allerdings auf christlicher Seite höher, während auf muslimischer Seite der Rechtfertigungsdruck im Allgemeinen als größer wahrgenommen wird (allerdings sind die Ergebnisse statistisch nicht signifikant). Dies deutet u. a. auf eine stärkere ‚Kollektivhaftung' gegenüber MuslimInnen hin – insofern, als dass Kritik nicht unbedingt primär auf Personen, die als offizielleR VertreterIn einer islamischen Organisation auftreten, beschränkt bleibt.

17 Bestrebungen, eine stärkere (auch hauptamtliche) Struktur von AnsprechpartnerInnen für den Dialog zu schaffen, gibt es beim Dachverband Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V. (DİTİB), der damit begonnen hat, auf regionaler Ebene hauptamtliche Dialogbeauftragte einzusetzen.

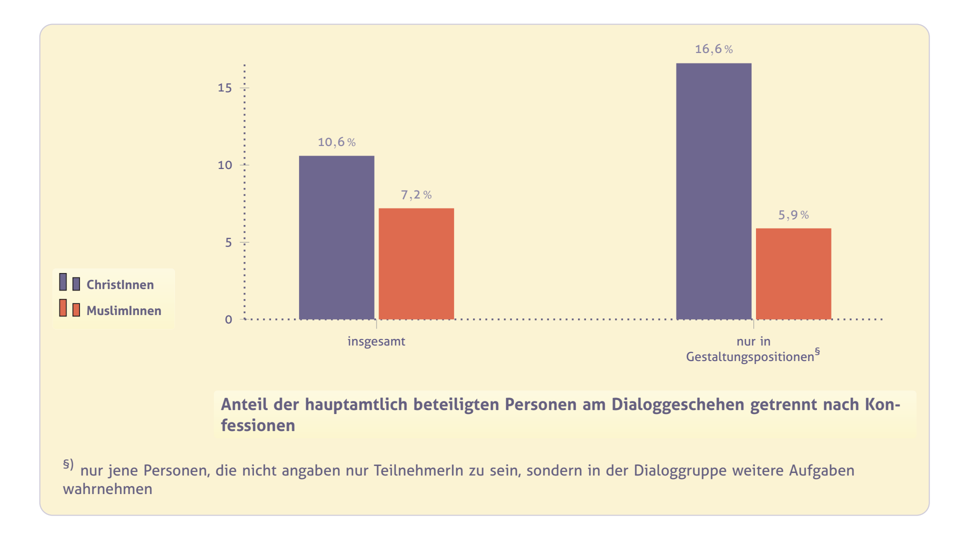


Abb. 4.9: **Anteil der Hauptamtlichen im Vergleich**

nigungen (vgl. Kap. 3.4.2) dürfte Auswirkungen auf die Verhandlungspositionen oder Einflussmöglichkeiten der muslimischen AkteurInnen im Dialog haben.

Bei der anteiligen Betrachtung erscheinen die Unterschiede zwischen den Religionsgemeinschaften hinsichtlich der haupt- bzw. ehrenamtlich im Dialog Engagierten weniger eklatant, da im Schnitt im interreligiösen und interkulturellen Dialog insgesamt eine geringere Teilnahme von MuslimInnen besteht. Der Anteil der Hauptamtlichen liegt bei den MuslimInnen mit 7,2 Prozent unter dem der ChristInnen (10,6 %). In den Entscheidungs- und Verantwortungspositionen wie Planungsgruppe, Moderation oder Vorstand ist das Gefälle zwischen ChristInnen und MuslimInnen hinsichtlich des Anteils der Hauptamtlichen noch deutlicher (s. Abb. 4.9).

Quantitative Beteiligung und Positionen in der Initiative

Neben der Frage der Einfluss- und Beteiligungsmöglichkeiten, die formal von der religiösen Zugehörigkeit unabhängig ausgestaltet sind, stellt sich die Frage, wie sich die gesellschaftlichen Mehrheits- und Minderheitspositionen und die unterschiedliche ‚Ressourcenausstattung' auf die Position in der Dialoginitiative auswirken.

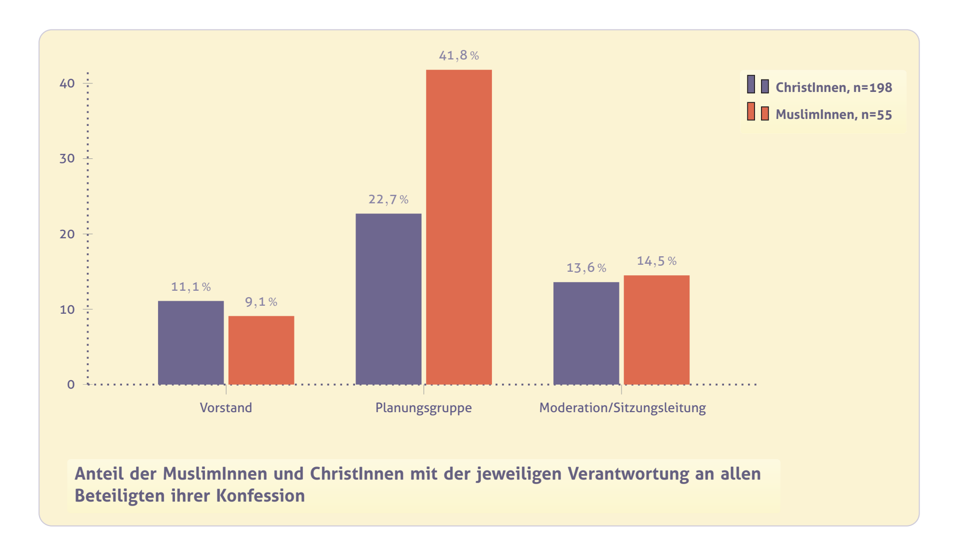


Abb. 4.10: **Rolle in der Dialoggruppe**

Hinsichtlich der Frage nach Ungleichheiten hinsichtlich der Rollen, die die Beteiligten in der Dialoginitiative wahrnehmen, zeigen sich in der Betrachtung proportional zur Anzahl der Beteiligten aus der jeweiligen Religionsgruppe kaum Unterschiede. Im Verhältnis zur Gesamtzahl der Personen aus den jeweiligen Religionsgemeinschaften, die sich an der Befragung beteiligt haben, erweist sich der Anteil von MuslimInnen in solchen Gestaltungspositionen entgegen unserer anfänglichen Vermutung sogar als höher (vgl. Abb. 4.10).[18]

Aufgrund der generellen Unterrepräsentanz muslimischer DialogakteurInnen

18 Besonders augenfällig ist hinsichtlich der konfessionellen Besetzung der Gestaltungspositionen, dass sich in diesen Positionen kaum Konfessionslose finden; auch anteilig an ihrer insgesamt geringen Beteiligung stellen sie in diesen Positionen die mit Abstand am stärksten unterrepräsentierte Gruppe dar – ein Sinnbild dafür, dass ein sich explizit interreligiös verstehender Dialog trotz des Anspruchs, sich an alle Personenkreise zu wenden (vgl. Kap. 3.2.2), auf Personen ohne konfessionelle Bindung nicht die gleiche Anziehungskraft auszuüben vermag. Von den 298 Personen unseres Samples haben nur acht angegeben, dass sie keiner Religionsgemeinschaft angehören. Von diesen acht Personen sind nur drei als ‚Engagierte' eingebunden, dabei nur eine einzige in einer Planungsgruppe. Unter den ModeratorInnen oder Vorständen findet sich in unserem Sample keine einzige Person, die sich keiner Religionsgemeinschaft zugehörig fühlt.

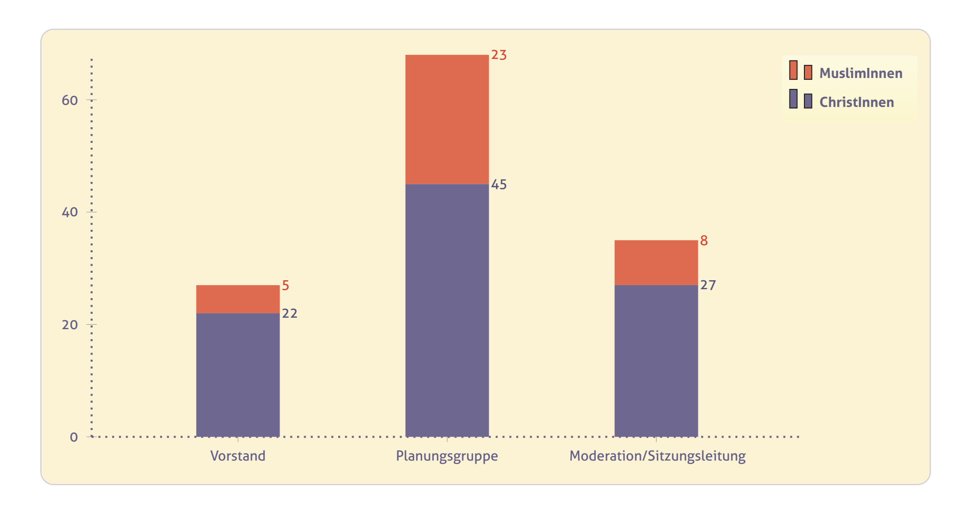


Abb. 4.11: **Absolute Zusammensetzung der Verantwortungsbereiche (nur ChristInnen und MuslimInnen)**

im Verhältnis zu den Beteiligten mit christlicher Religionszugehörigkeit (vgl. Kap. 3.3.4) ergibt sich zumindest in absoluten Zahlen eine stärkere Repräsentanz von ChristInnen eben auch in den Leitungs- und Gestaltungspositionen des interreligiösen und interkulturellen Dialogs (Abb. 4.11).

Die Befragung der Initiativen zeigt hinsichtlich der Moderation bzw. Sitzungsleitung ein großes Bestreben, dass auch MuslimInnen an dieser für den Verlauf des Dialogs einflussreichen Position beteiligt werden. Allerdings haben wir hier nicht nur gefragt, welche Konfessionen an der Moderation beteiligt sind, sondern auch wie häufig. Hieraus ergibt sich eine weitere Perspektive auf die Thematik.

Zwar sind bei drei Viertel der Initiativen MuslimInnen an der Moderation beteiligt, aber nur in der Hälfte aller Fälle üben sie diese Aufgabe auch ähnlich häufig aus wie christliche AkteurInnen. Nur bei 3 Prozent der Initiativen wird die Moderation häufiger von einer Person mit muslimischer als mit christlicher Konfession übernommen (vgl. Abb. 4.12). Die übrigen 97 Prozent der Initiativen haben zu etwa gleichen Teilen entweder häufiger eine christliche als eine muslimische Moderation (49 %) oder die Moderation ist ebenso häufig christlich wie muslimisch besetzt (48 %).

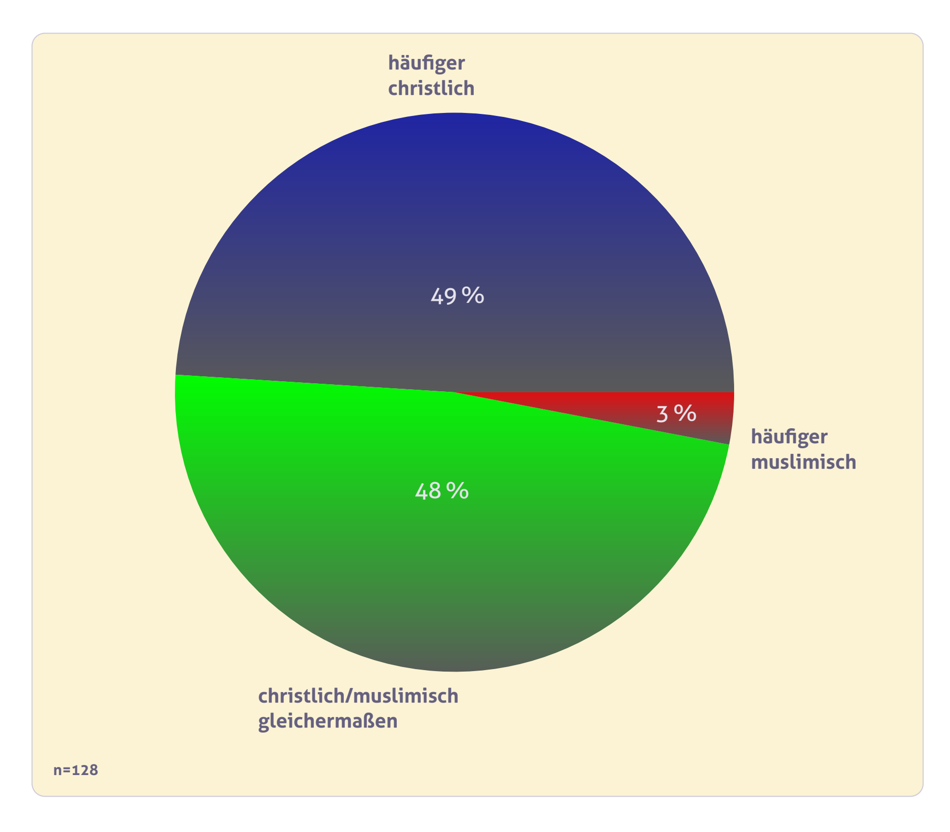


Abb. 4.12: **Konfessionelle Zusammensetzung der Moderation**

Obwohl aufgrund der Tatsache, dass unter den dialogaktiven MuslimInnen ein wesentlich höherer Anteil erwerbstätig ist und ein geringerer Anteil hauptamtliche Zeitkapazitäten für die Dialogarbeit nutzen kann, objektiv weniger Zeit für die Dialogarbeit zur Verfügung stehen dürfte, unterscheidet sich die durchschnittliche pro Monat in das Dialogengagement investierte Zeit zwischen christlichen und muslimischen Dialogaktiven nicht signifikant.[19]

19 Die in die Dialogarbeit (auch in anderen Initiativen) investierte Zeit pro Monat betrug bei den befragten ChristInnen durchschnittlich 11,15 Stunden und unter den befragten MuslimInnen 10,52 Stunden. Gemäß dem entsprechenden Signifikanztest kann jedoch nicht von einer realen Abweichung der investierten Zeit zwischen MuslimInnen und ChristInnen in der Grundgesamtheit ausgegangen werden.

Auch hinsichtlich der Teilnahmekontinuität zeigen sich keine signifikanten Unterschiede zwischen den Beteiligten der unterschiedlichen Konfessionen, ganz im Gegenteil zur Dauer des Dialogengagements der Befragten: Christliche DialogteilnehmerInnen sind im Schnitt von allen Konfessionen am längsten in den Dialoginitiativen aktiv, dürften also auch hinsichtlich spezifischer Erfahrungen in der Dialogarbeit einen gewissen Vorsprung haben.[20]

Wahrnehmung der eigenen (kollektiven) Position in der Dialoginitiative

Nachdem verschiedenen (potenziellen) Schieflagen, die sich aus ungleichen gesellschaftlichen Positionen und Ressourcen ergeben können, nachgegangen wurde, stellt sich nun die Frage, wie sich Mehrheits- und Minderheitsgruppe selbst in der Dialogsituation wahrnehmen.

Wir haben die Dialogbeteiligten zunächst gefragt, wie viel Einfluss ihre eigene religiöse Gruppe bei der Planung von Themen und Aktivitäten im Vergleich zu anderen religiösen Gruppen in der Dialoginitiative hat (Abb. 4.13). In allen Religionsgruppen ist der mit Abstand größte Teil der Befragten der Ansicht, dass ihre/seine religiöse Gruppe in etwa den gleichen Einfluss hat wie alle anderen beteiligten religiösen Gruppen auch. Darüber hinaus wird aber deutlich, dass sich ein wesentlich höherer Anteil der MuslimInnen bei der Themensetzung und Planung von Aktivitäten kollektiv benachteiligt fühlt, als dies bei anderen Religionsgruppen der Fall ist. Aber auch bei den MuslimInnen betrifft dies ‚nur' einen Anteil von 16 Prozent. Es ist also keineswegs so, dass sich die Mehrheit der MuslimInnen bei der Gestaltung von Aktivitäten und Themen in einer weniger einflussreichen Position sieht.

Spiegelbildlich sind unter den ChristInnen die (absolut und relativ) meisten Personen, die ihre religiöse Eigengruppe als überdurchschnittlich einflussreich bei der Gestaltung des Dialogs sehen. Mit Blick auf die Zahl der in den relevanten Gestaltungspositionen vertretenen MuslimInnen im Vergleich zu den ChristIn-

20 Zwischen christlichen und muslimischen Beteiligten besteht hinsichtlich der Dauer des Dialogengagements in ihrer Initiative ein statistisch signifikanter Unterschied. Bei den von uns befragten Dialogbeteiligten zeigt sich, dass MuslimInnen im Schnitt etwa zwei Jahre kürzer in ihrer Dialoginitiative aktiv sind als ChristInnen. So beträgt die durchschnittliche Beteiligungsdauer in der jeweiligen Initiative bei christlichen Personen 7,7 Jahre (Median: 6 Jahre), bei den MuslimInnen sind es dagegen 5,8 Jahre (Median: 4 Jahre). Diese Diskrepanz ergibt sich zu einem gewissen Teil sicherlich auch aus der unterschiedlichen Altersstruktur.

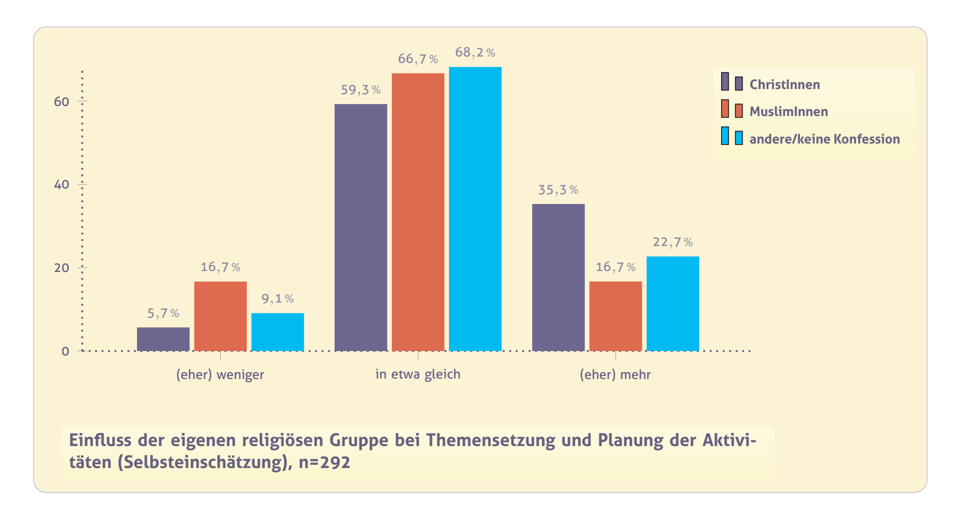


Abb. 4.13: **Einfluss bei Themensetzung und Planung**

nen (vgl. Abb. 4.11, 4.12) scheinen diese Schieflagen[21] allerdings eher unterschätzt zu werden, sollten keine anderweitigen Ausgleichsmechanismen bestehen.

Bei vielen SchlüsselakteurInnen des interreligiösen und interkulturellen Dialogs existiert eine starke Sensibilisierung hinsichtlich bestehender gesellschaftlicher Ungleichheiten und deren Reproduktion in der Dialogsituation. So werden bspw. in der Initiativenbefragung ungleiche Ressourcen und ein ungleicher Bildungshintergrund der Beteiligten als zweit- und drittgrößtes Hindernis für den Dialog benannt (vgl. Kap. 4.2). Auch in dem von unserem Forschungsprojekt mit christlichen DialogakteurInnen durchgeführten Fokusgruppengespräch (Mai 2010) wurde selbstkritisch angemerkt, dass die Themensetzung im christlich-muslimischen Dialog in der Vergangenheit nicht unbedingt von muslimischer Seite dominiert worden sei. Zudem wurde als Desiderat formuliert, dass man Situationen, in denen sich MuslimInnen an den Pranger gestellt fühlen, vermeiden müsse.

Solche Reflexionen von Schieflagen stellen eine wichtige Vorbedingung für ihre Verringerung dar. Gleichzeitig laufen viele Prozesse unbewusst ab und ergeben sich aus Dynamiken der Gesprächssituation und äußeren Einflüssen. So

21 Der Einfluss beim Themensetting und der Aktivitätenplanung bildet hierbei selbstverständlich nur einen kleinen Ausschnitt.

konnten in teilnehmenden Beobachtungen und den gerade genannten Fokusgruppengesprächen auch immer wieder Dynamiken erfasst werden, die MuslimInnen und ihre (institutionalisierte) Religion in einer defizitären Weise erscheinen ließen.[22] So wurde bspw. die institutionelle Verfasstheit islamischer Glaubensgemeinschaften an der Norm christlicher Kirchenstrukturen gemessen und implizit als Defizit muslimischer AkteurInnen (*fehlende strukturelle Voraussetzungen*) kritisiert.

Mit einer verstärkten Thematisierung und Kritik struktureller gesellschaftlicher Ungleichheiten wird dagegen von einigen muslimischen AkteurInnen versucht, diese Deutungsweisen herauszufordern. Nicht sie als die ‚Anderen', die von der unhinterfragten Norm abweichen, seien veränderungsbedürftig, sondern die Gesellschaft und ihre Strukturen, die Ungerechtigkeiten hervorbringen. Für diese, in anderen Kontexten bereits als proaktive Strategie – insbesondere jüngerer MuslimInnen mit hohem formalen Bildungsstand – bezeichnete Argumentationsweise, die eine Umdeutung und Herausforderung gesellschaftlicher Realitäten vornimmt, sind Aussagen wie *wir sind ein Teil der Lösung und nicht des Problems*[23] paradigmatisch.

Wie nehmen die Dialogbeteiligten der unterschiedlichen religiösen Gruppen selbst die Dynamiken im Dialog wahr? In der Auswertung der Teilnehmendenbefragung spiegeln sich solche Gruppendynamiken, die temporär prekäre Situationen für das eigene Selbstbild und Selbstwertgefühl hervorrufen können, zum Teil wider (vgl. Abb. 4.14).

So zeigt sich, dass das Gefühl, in eine Rechtfertigungsposition gedrängt zu

22 Diese in teilnehmenden Beobachtungen häufig wahrnehmbare implizite ‚Abwertung' der islamischen Religion bestätigt sich in der Wahrnehmung der Befragten DialogteilnehmerInnen allerdings nicht. Auf die Frage, inwiefern die Aussage, *in den Diskussionen erscheint meine Religion in einem positiven Licht*, auf die Situation in ihrer Dialoggruppe zutreffe, war der Zustimmungsgrad bei MuslimInnen und ChristInnen nahezu identisch (vgl. Abb. 4.14). Aufgrund des von MuslimInnen erheblich häufiger empfundenen Rechtfertigungsdruckes, kann allerdings nicht ausgeschlossen werden, dass die gewählte Formulierung dieses Items für die Erfassung eines in der Diskussionsdynamik vermittelten Gefühls der Minderwertigkeit der eigenen Religion nicht hinreichend geeignet war. Vielleicht wurde diese Frage stärker auf die eigene Person und das eigene Empfinden bezogen, also eher dahingehend interpretiert, inwiefern die eigene Religion (trotz erheblicher Kritik) durch einen selbst als positiv wahrgenommen werde.

23 Aussage eines muslimischen Dialogakteurs bei unserem Fokusgruppengespräch im Mai 2009 in Bremen.

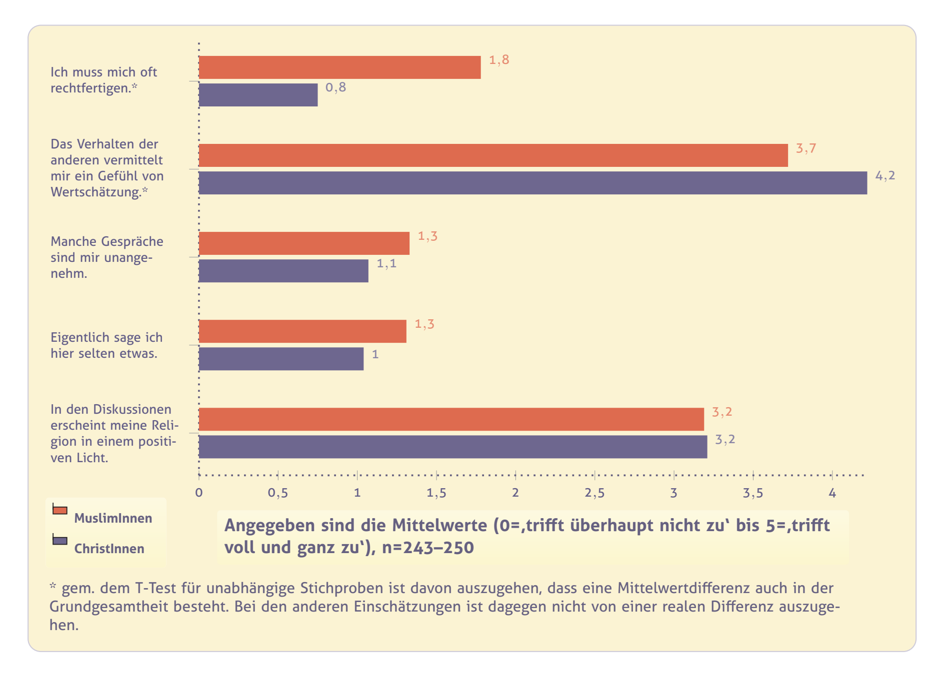


Abb. 4.14: **Persönliche Situation im Dialog (durchschnittlicher Zustimmungsgrad)**

werden, für einen sehr viel größeren Teil der MuslimInnen (29 %) als der ChristInnen (9 %) im interreligiösen und interkulturellen Dialog Realität ist. Spiegelbildlich fühlen sich MuslimInnen durch Art und Weise sowie Inhalte des verbalen Austauschs im Dialog auch etwas weniger wertgeschätzt als ChristInnen (Abb. 4.14). Bei den anderen Items, die eine angenehme Wahrnehmung der eigenen Lage im Dialog beschreiben, und somit als ein Indiz für verwirklichte Augenhöhe gelten können, zeigen sich ebenfalls leichte Unterschiede zu Ungunsten der MuslimInnen.[24]

Zusammenfassend zeigen unsere Befragungen ein in der Summe erhebliches Bemühen um Partizipation, Parität und Gleichberechtigung, dem allerdings häufig gesellschaftliche Realitäten und gruppendynamische Prozesse entgegenstehen. Auf Grundlage der Auswertung unserer Teilnehmendenbefragung ist beson-

24 Diese Mittelwertunterschiede sind allerdings statistisch nicht signifikant.

ders auffällig, dass sich ein geringer muslimischer Einfluss häufig aus der insgesamt zahlenmäßigen Unterrepräsentanz von MuslimInnen im Dialog ergibt. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass die im Dialog aktiven MuslimInnen darüber hinaus auch über geringere Zeitkontingente für die Dialogarbeit verfügen dürften. Sie unterliegen nicht nur einer stärkeren zeitlichen Beanspruchung durch Erwerbsarbeit und verfügen über wesentlich geringere hauptamtliche Kapazitäten, sondern sie sind auch häufiger in mehrere Dialogzusammenhänge gleichzeitig eingebunden.

Allerdings können große Unterschiede nicht nur hinsichtlich des Status, sondern auch bei der numerischen Beteiligung der unterschiedlichen sozialen Gruppen Bedrohungsgefühle und somit die Anfälligkeit für abwertendes Verhalten gegenüber der ‚Fremdgruppe' vergrößern (vgl. Stephan und Stephan 1985, zit. n. Kenworthy u. a. 2005, S. 286). Sie stehen einer Wahrnehmung des Gegenübers als ebenbürtig entgegen. Soll der Dialog also als Interventionsmöglichkeit gegen Vorurteile unter den Beteiligten genutzt werden, könnte auch eine Beschränkung der autochthonen TeilnehmerInnen sinnvoll sein. Dazu gehört aber auch die Vermeidung einer starken Asymmetrie in Wortführung und Deutungshoheit, die sich in unserer Befragung bspw. in dem stärkeren Gefühl von MuslimInnen, sich häufig rechtfertigen zu müssen oder weniger Wertschätzung zu erfahren (s. o.), äußert. Auch diese Erfahrungen können Bedrohungsgefühle wecken, da sie u. a. negativ auf das eigene Selbstkonzept einwirken (vgl. Stephan und Stephan 1985, zit. n. Kenworthy u. a. 2005, S. 286).

Generell besteht ein gewisses Spannungsverhältnis zwischen der sozialpsychologisch begründeten Forderung nach einem gleichen Status der Beteiligten in der Kontaktsituation – um den Abbau von Vorurteilen zu fördern – und der Funktion des interreligiösen Dialogs als Sprungbrett oder Aushandlungsforum für eine gesellschaftliche Gleichstellung von Minderheiten. Das offensive Infragestellen von Machtverhältnissen, deren Legitimität und daran anknüpfende Gerechtigkeitsforderungen der gesellschaftlichen Minderheit kann bei Personen, die sich der gesellschaftlichen Mehrheit zugehörig fühlen, auch Ängste schüren (vgl. Stephan und Stephan 2000). Dies gilt insbesondere für Personen, die bisher kaum persönlichen Kontakt zu MuslimInnen hatten und sich ohnehin diffus durch den Islam oder MuslimInnen bedroht fühlen. Da Angst- und Bedrohungsgefühle eine der bedeutendsten Bedingungsfaktoren für die Verschlechterung von Intergruppenbeziehungen darstellen (vgl. Mummendey und Otten

2001), sollten in bestimmten Kontexten Fragen, die für Beteiligte einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe materielle oder ideelle Verlustgefühle/Ängste hervorrufen, mit entsprechender Umsicht bearbeitet werden. Eine Reflexion über gesellschaftliche Ungleichheiten kann gleichzeitig aber auch Möglichkeiten zur Perspektivenübernahme eröffnen.

4.3.3 Kooperation zur Erreichung gemeinsamer Ziele

In diesem Abschnitt soll den Fragen nachgegangen werden, inwiefern sich die Ziele und präferierten Arbeitsformen zwischen den im Dialog engagierten MuslimInnen und ChristInnen unterscheiden, ob Zielsetzungen überhaupt explizit gemacht und reflektiert werden und inwiefern von einer kooperativen Zusammenarbeit ausgegangen werden kann.

Unterschiedliche Zielsetzungen?

Die Gewichtungen der Zielsetzungen und der präferierten Arbeitsformen im Dialog sind in den Abbildungen 4.15 und 4.16 nach Konfession getrennt dargestellt. Hinsichtlich der Motive für das Dialogengagement zeigen sich bei einigen Aspekten zwischen MuslimInnen und ChristInnen leichte Unterschiede.

So geht es den befragten ChristInnen stärker um Fragen des eigenen Standpunkts und der eigenen Religion aber auch um das Kennenlernen anderer Religionen. Den eigenen Glauben im Dialog besser begreifen zu lernen, spielt allerdings vor allem für OrganisationsvertreterInnen muslimischen Glaubens eine geringere Rolle. Für im Dialog engagierte Privatpersonen gibt es zwischen ChristInnen und MuslimInnen hinsichtlich des Wunsches, die eigene Religion im Dialog besser kennenzulernen, keinerlei Unterschiede.

Interessanterweise (entgegen unserer Ausgangshypothese) hat ein höherer Anteil der ChristInnen angegeben, auf politische Entscheidungsprozesse einwirken zu wollen, als dies bei – insbesondere jüngeren – MuslimInnen der Fall ist.[25] Auf christlicher Seite ist dieser Aspekt besonders für OrganisationsvertreterInnen wichtiger.

25 Möglicherweise wurde das Antwortverhalten der muslimischen Befragten bei dieser Frage aber auch durch Befürchtungen, ihnen könnte ein ‚politischer Islam' unterstellt werden, beeinflusst.

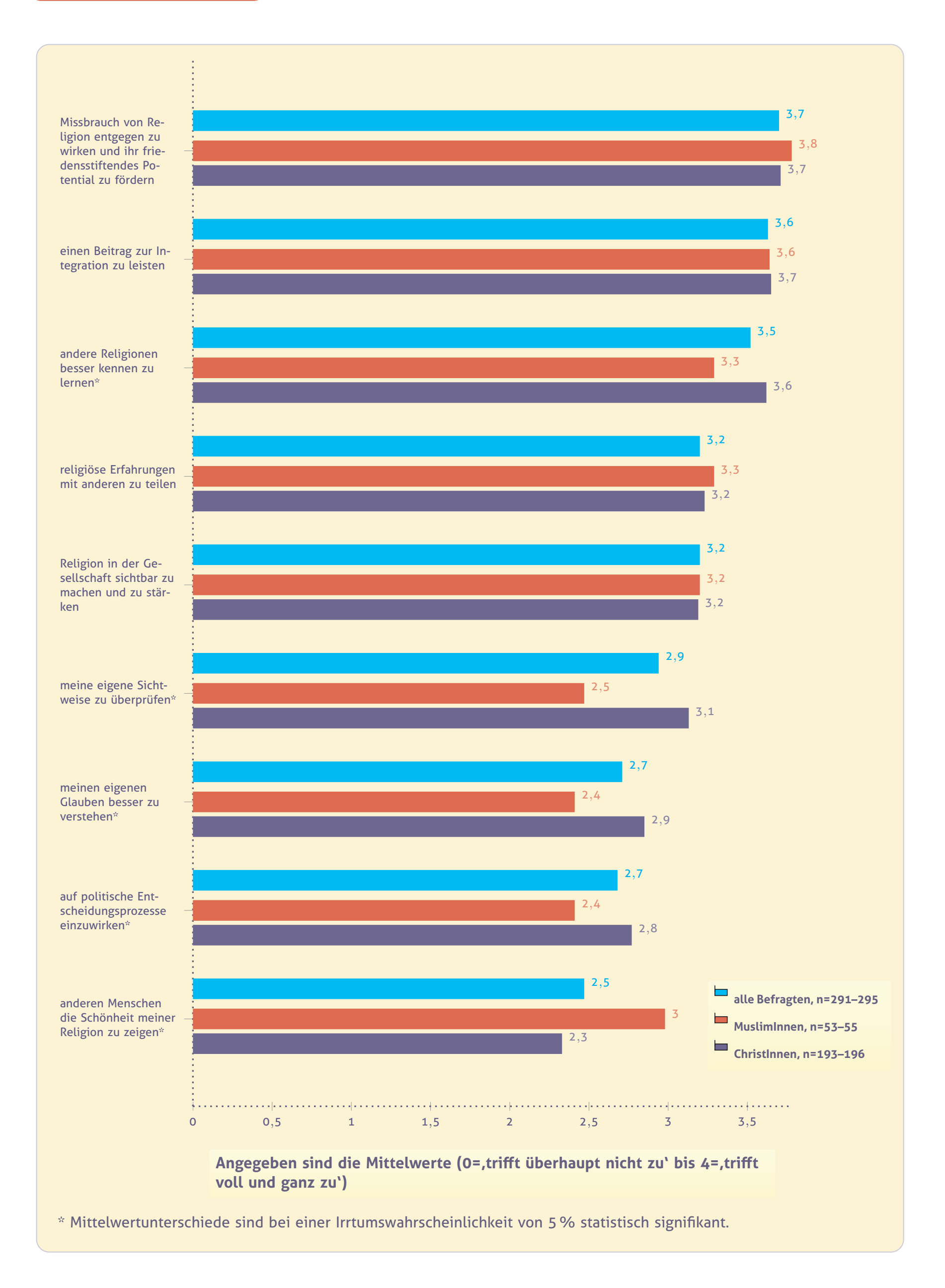


Abb. 4.15: **Warum engagieren Sie sich im Dialog?**

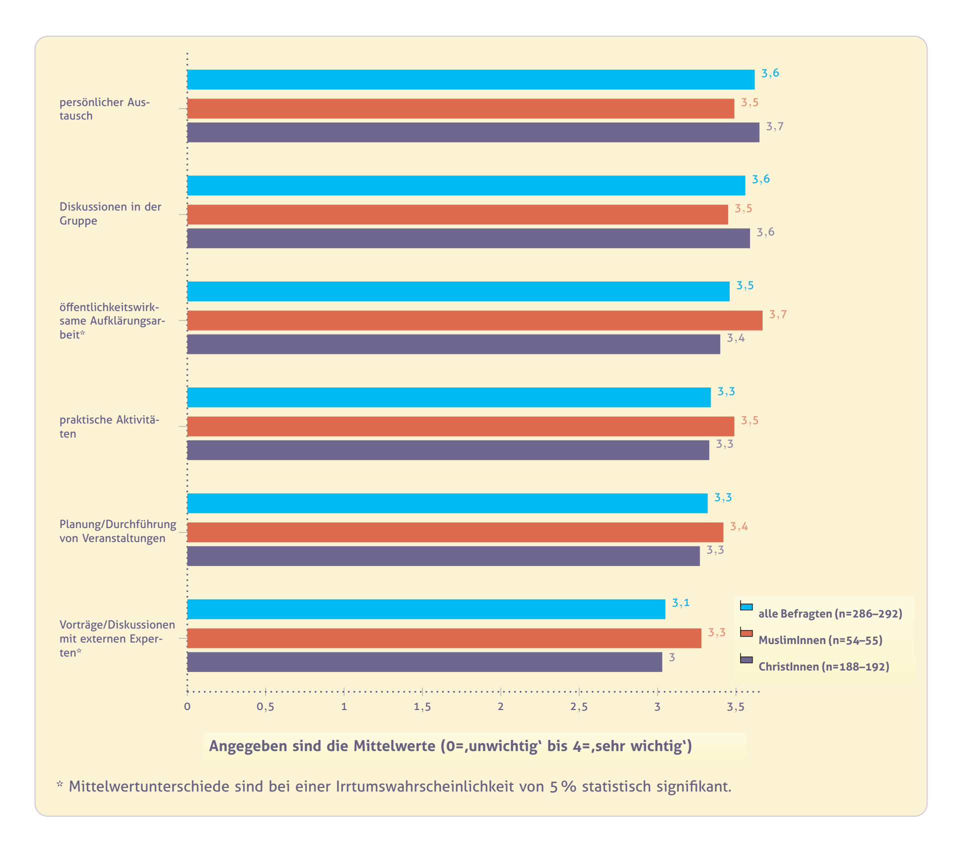


Abb. 4.16: **Wie wichtig sind Ihnen persönlich die folgenden Formen der Dialogarbeit?**

Im Verhältnis zu den Motivationen der befragten ChristInnen tritt auf muslimischer Seite das Bestreben, das Islambild in Deutschland positiv zu verändern, indem auch die schönen Seiten des Islams aufgezeigt werden, in den Vordergrund. Dieser Aspekt ist unter den muslimischen Privatpersonen noch erheblich stärker ausgeprägt und verdeutlicht vor dem Hintergrund negativ konnotierter öffentlicher Islamdiskurse den Wunsch nach positiver Anerkennung/Wertschätzung ihrer Religion.[26]

26 Interessanterweise wirkt sich die Funktion, im Dialog als VertreterIn einer Organisation beteiligt zu sein, bei ChristInnen und MuslimInnen konträr aus. Während für die ChristInnen

Hinsichtlich der Präferenzen für unterschiedliche Formen der Dialogarbeit besteht bei Personen muslimischer Religionszugehörigkeit im Schnitt eine stärkere Außenorientierung (Abb. 4.16). So werden von den befragten MuslimInnen eine öffentlichkeitswirksame Aufklärungsarbeit sowie Vorträge und Diskussionen mit externen ExpertInnen als wichtiger eingeschätzt, als dies ChristInnen im Schnitt tun. Von den ChristInnen gibt in der Befragung dagegen ein höherer Anteil an, dass ihnen der persönliche Austausch und die Diskussion in der Gruppe wichtig seien.[27]

Auch bei getrennter Betrachtung der Angaben von Privatpersonen und Engagierten, die angeben als VertreterInnen einer bestimmten Institution oder Organisation am Dialog teilzunehmen, bleibt die stärkere Außenorientierung auf muslimischer Seite bestehen. Gleichzeitig ist der persönliche Austausch für MuslimInnen, die als Privatpersonen am Dialog teilnehmen, aber genauso wichtig wie für christliche Privatpersonen.

Findet die Dialogarbeit mit einer stärkeren Orientierung an den Zielen nur einer Religionsgemeinschaft statt, kann sich dies negativ auf die Entstehung eines gemeinsamen Zusammengehörigkeitsgefühls auswirken, da sich eine Gruppe weniger mit dem gemeinsamen Tun identifiziert. So nimmt der Anteil der Dialoginitiativen, die ihr Gesprächsklima als kooperativ bezeichnen, umso stärker ab, je stärker unterschiedliche Erwartungen an den Dialog zu Tage treten (Tab. 10). Auch eine verringerte Beteiligung dieser Gruppe durch eine einseitige Orientierung der Dialogarbeit ist wahrscheinlich. Hierauf weist der nicht unerhebliche statistische Zusammenhang zwischen dem subjektiven Einfluss muslimischer DialogakteurInnen bei der Planung von Themen und Aktivitäten und der Entwicklung der muslimischen Teilnehmendenzahlen in den jeweiligen Dialoginitiativen hin (Tab. 11).

Unterschiede in den Präferenzen bestimmter Dialogformen werden auch von einigen DialogakteurInnen selbst benannt. So forderte auf dem Fokusgruppengespräch unseres Forschungsprojekts mit christlichen DialogakteurInnen (Mai 2010) ein Aktiver eines Länderislamforums mehr praktische Ergebnisse hervorzu-

---

die Bedeutung dieses Aspekts – im Dialog die Schönheit der eigenen Religion aufzuzeigen – unter den OrganisationsvertreterInnen größer ist als unter den Privatpersonen, ist es bei den MuslimInnen genau umgekehrt: Gerade für muslimische Privatpersonen ist dieser Aspekt wichtig.

27 Hinsichtlich der beiden letztgenannten Aspekte sind die Mittelwertunterschiede allerdings nicht statistisch signifikant.

bringen, da deren Fehlen oft Ursache für das Fernbleiben muslimischer AkteurInnen sei. Für die Bildung einer stärkeren gemeinsamen Gruppenidentität scheint sich eine solche praktischere Orientierung anzubieten. Die Ziele sind dabei meist klarer und auch Erfolge können konkreter als solche wahrgenommen werden.

Der Status quo stellt sich nach den Ergebnissen unserer Befragungen allerdings keineswegs so dar, dass aufgrund unterschiedlicher Interessen kaum gemeinsames Handeln im Dialog zustande komme. Über die Hälfte der in der Initiativenbefragung befragten Personen nehmen das Gesprächsklima in ihrer Gruppe als sehr kooperativ (53 %), weitere 40 Prozent als teilweise kooperativ wahr. Auch unter den befragten DialogteilnehmerInnen ergibt sich ein ähnliches Bild. 70 Prozent der Befragten – MuslimInnen und ChristInnen gleichermaßen – haben das Gefühl, dass in der Dialoggruppe meistens *alle an einem Strang ziehen*.

Auch gibt der überwiegende Teil der Befragten an, mit der Arbeit ihrer Dialoginitiative (eher) zufrieden zu sein. Dies betrifft 89 Prozent der ChristInnen. Unter den MuslimInnen ist der Anteil der (eher) Zufriedenen mit 94 Prozent sogar noch etwas höher. Entspricht dieser hohe Zufriedenheitsgrad dem tatsächlichen Empfinden der Befragten, stellt dies ein weiteres Potenzial für den Aufbau positiver sozialer Bindungen dar.

Reflexionen über die Dialogziele

In fast allen Dialoginitiativen findet irgendwann einmal auf die ein oder andere Art und Weise eine Auseinandersetzung mit ihren Dialogzielen statt. Bei etwas weniger als einem Drittel (29 %) erfolgt diese Auseinandersetzung allerdings eher implizit. Bei fast zwei Drittel aller befragten Initiativen (65 %) finden explizite Gespräche unter Beteiligung aller religiösen Gruppen über die Zielsetzungen der gemeinsamen Arbeit statt. Nur acht von 132 Initiativen geben an, dass es keinerlei gemeinsame Zielreflexionen gebe, vier Initiativen haben hierzu keine Angabe gemacht. Allerdings wurde dabei nur gefragt, ob solche gemeinsamen Zielreflexionen stattgefunden haben, und nicht wie häufig, umfassend oder gleichberechtigt diese Auseinandersetzung erfolgte.

Entgegen unserer Vermutung ist der Anteil der Initiativen, für die sich unterschiedliche Erwartungen an den Dialog erschwerend auswirken, bei jenen Initiativen, in denen Reflexionsprozesse über die Ziele der Dialogarbeit stattgefunden haben, nicht signifikant geringer. Dies kann selbstverständlich auch dadurch beeinflusst sein, dass eine Auseinandersetzung um die eigenen Ziele

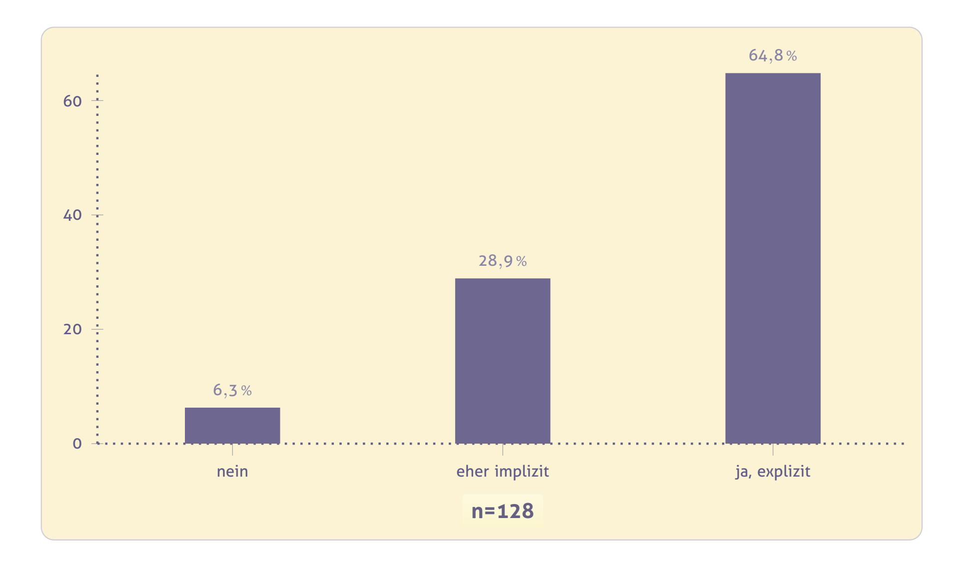


Abb. 4.17: **Gemeinsame Reflexionen über die Ziele der Dialogarbeit**

häufig erst durch Konflikte, die sich aus unterschiedlichen Dialogerwartungen ergeben, in Gang gesetzt werden, so dass mögliche positive Effekte einer reflexiven Bearbeitung der eigenen Ziele in der Querschnittsanalyse verschwimmen.

Eine verstärkte Reflexion und Klärung der Motivationslagen im Dialog und daran anschließend eine Ausdifferenzierung und Spezialisierung des interreligiösen und interkulturellen Dialogs wurde in den Fokusgruppengesprächen unseres Forschungsprojekts von einigen christlichen DialogakteurInnen als wichtiges Desiderat für den interreligiösen und interkulturellen Dialog benannt. Auch um einer Überfrachtung und somit Enttäuschungen und Frustrationsprozessen mit ihren potenziell negativen Auswirkungen auf den Intergruppenkontakt entgegenzuwirken, erscheint eine gemeinsame und gleichberechtigte Auseinandersetzung um die Ziele und Umsetzungsstrategien der Dialogarbeit wichtig.

Wettbewerb um die ‚bessere Religion'

Die Wahrnehmung einer Wettbewerbssituation zwischen Personen (vermeintlich) unterschiedlicher sozialer Gruppen kann deren Verhältnis zueinander mas-

siv verschlechtern (vgl. Werth und Mayer 2008, S. 407, 411). Dies gilt nicht nur für den sog. realistischen Gruppenkonflikt (Sherif u. a. 1961), bei dem es um einen Wettbewerb um Macht und Ressourcen geht, sondern kann gemäß der Theorie der sozialen Identität (Tajfel und Turner 1986) auch auf einer symbolischen Basis stattfinden. Dabei wird die eigene soziale Identität im Vergleich zur sozialen Identität der anderen bewertet. Im Setting des interreligiösen Dialogs sind meist die jeweiligen Religionszugehörigkeiten als soziale Kategorien am deutlichsten präsent. Geht die eigene Religion positiv aus einem solchen Vergleichsprozess hervor, wirkt sich dies – je nach Stärke der religiösen Identifikation – positiv auf das eigene Selbstwertgefühl aus.[28]

Eine materielle oder symbolische Wettbewerbssituation bildet also gewissermaßen den Gegenpol zu einem kooperativen Hinarbeiten auf ein gemeinsames Ziel und der Begünstigung einer gemeinsamen Gruppenidentität. Aufgrund verschiedener Eindrücke in den teilnehmenden Beobachtungen, bei denen die Religionen gegeneinander in Stellung gebracht wurden (vgl. Kap. 7.2.3, S. 269 f.),[29] haben wir uns gefragt, ob und wodurch im Dialog solche Wettbewerbssituationen entstehen können und ob diese mit einem weniger wertschätzenden Verhalten gegenüber anderen Religionen bzw. einem verringerten Gemeinschaftsgefühl in der Dialoggruppe einhergehen.

Wie bereits in der Darstellung der Arbeitsweisen interreligiöser Dialoginitiativen deutlich wurde (Kap. 3.5.3), spielen Religionsvergleiche in der Praxis interreligiöser und interkultureller Dialoginitiativen eine wichtige Rolle. So geben 59 Prozent der Initiativen an, dass Vergleiche zwischen den Lehren und Praxen der unterschiedlichen Religionen in ihrer Arbeit große Bedeutung haben. Etwas mehr als ein Viertel (26,4 %) der knapp 300 befragten DialogteilnehmerInnen berichtet davon, dass in ihrer Dialoginitiative manchmal ein *Wetteifern der Religionen* entstehe. Das Aufkommen einer solchen Wettbewerbssituation scheint allerdings nicht direkt durch Religionsvergleiche begünstigt zu werden. Die entsprechenden Analysen zeigen keine statistisch signifikant stärkere Wahr-

28 Dies zeigte sich z. B. bei den teilnehmenden Beobachtungen in hoch emotionalen Beschwerden, die eigene Religion werde im Dialog nicht positiv genug dargestellt.

29 In einem in einer anderen Studie zum interreligiösen Dialog (Schmid et al. 2008) wiedergegebenen Zitat (S. 208) zeigt sich die häufig bereits latent vorhandene Konkurrenzsituation darin, dass eine Religionslehrerin davon spricht, welche Religionsgemeinschaft welche Brauchtümer *„aufzubieten“* habe.

nehmung eines Wetteiferns der Religionen bei Initiativen, in denen Religionsvergleiche eine größere Rolle spielen im Vergleich zu Initiativen in denen sie kaum stattfinden. Nehmen die Dialogbeteiligten allerdings eine solche Situation des Wettbewerbs zwischen den Religionen wahr, fühlen sie sich im Schnitt in der Dialogsituation auch weniger stark wertgeschätzt und auch etwas weniger gut in eine religionsübergreifende Gemeinschaft integriert (Tab. 12).

Selbst wenn Religionsvergleiche per se in unseren Befragungen keinen signifikanten Einfluss auf das Gefühl einer Wettbewerbssituation zwischen den Religionen zeigen, berichtet mehr als jedeR vierte Dialogaktive von einem *Wetteifern der Religionen* in der Dialogsituation. Zudem zeigt sich eine Bestätigung der theoretischen Annahme, dass sich solche symbolischen Wettbewerbssituationen negativ auf die Wertschätzung zwischen den Dialogbeteiligten sowie auf die Entstehung eines religionsübergreifenden Gemeinschaftsgefühls auswirken. Die Art und Weise, wie Religionen im Dialog zueinander ins Verhältnis gesetzt werden, ist somit kritisch zu hinterfragen.

4.3.4 Die Bedeutung positiver Emotionen und der Preisgabe persönlicher Informationen

Unsicherheit im Intergruppenkontakt

Auf die Bedeutung von Bedrohungsgefühlen für den Intergruppenkontakt wurde bereits in den vorausgegangenen Kapiteln hingewiesen (vgl. auch z. B. Neuberg und Cottrell 2006). Dabei können sich nicht nur reale oder symbolische Bedrohungsgefühle negativ auswirken, sondern auch die sog. Intergruppenunsicherheit (vgl. Stephan und Stephan 2000). Sie bezeichnet Gefühle der Unsicherheit, wie man sich gegenüber Mitgliedern anderer sozialer Gruppen verhalten soll, die Angst etwas Falsches zu sagen oder zu tun. Auch wenn mittlerweile davon ausgegangen wird, dass rein kognitive Ansätze zur Vorurteilsreduktion zu kurz greifen, kann gezielte Wissensvermittlung für eine Reduktion solcher Unsicherheiten durchaus eine wichtige Rolle spielen (Brown und Hewstone 2005).

So ist davon auszugehen, dass z. B. gemeinsame Kommunikationsregeln, wie sie 29 Prozent der Initiativen haben, den beteiligten Personen in ihrem Verhalten im Intergruppenkontakt mehr Sicherheit geben. Auf dieser Ebene kann aber auch Informationsarbeit sinnvoll ansetzen, bspw. über Informationsbroschüren, wie die des Interkulturellen Rates in Deutschland (2008), die Infor-

mationen zu islamischen Gepflogenheiten bereitstellen, und so dazu beitragen, Unsicherheitsgefühle hinsichtlich eines angebrachten Verhaltens abzubauen.[30] Empirische Untersuchungen haben zudem gezeigt, dass Gefühle der Ängstlichkeit die Informationsverarbeitung und -aufnahme behindern, wodurch häufiger auf „stereotypes Wissen" zurückgegriffen wird (vgl. Turner u. a. 2007, S. 220).

Preisgabe von Persönlichem und positive emotionale Bindungen

Auch durch die Art und Weise, wie der Kontakt zwischen Personen unterschiedlicher sozialer Gruppen stattfindet, können Bedrohungsgefühle abgebaut werden. Ist der Kontakt nicht oberflächlich, sondern werden in der Kontaktsituation freiwillig persönliche Informationen und Gefühle preisgegeben („self-disclosure"), verringern sich die Bedrohungsgefühle gegenüber der Fremdgruppe (Ensari und Miller 2002, zit. n. Turner u. a. 2007, S. 225). Indem sich der andere öffnet und Persönliches von sich preisgibt, fühlt man sich der betreffenden Person näher und nimmt sie stärker als Individuum denn als Mitglied seiner/ihrer sozialen Gruppe wahr. Zudem wird Vertrauen aufgebaut, da der Dialogpartner/die Dialogpartnerin durch die Preisgabe persönlicher Informationen einen „Vertrauensvorschuss" gibt (Kenworthy u. a. 2005, S. 285). Durch dieses persönliche Kennenlernen und dem Preisgeben persönlicher Informationen (z. B. Gefühle) werden auch die Fähigkeiten, sich in sein Gegenüber hineinzuversetzen (Perspektivenwechsel) und ‚hineinzufühlen' (Empathie) gefördert (Kenworthy u. a. 2005, S. 290). Dies begünstigt eine differenziertere Wahrnehmung und größere Sympathie für die betreffende Person. Hierdurch können negative Einstellungen und Gefühle abgebaut werden (Kenworthy u. a. 2005, S. 287).

Auch im Gespräch aufeinander einzugehen, trägt dazu bei, dass der Intergruppenkontakt für die GesprächspartnerInnen positiv verläuft (vgl. Kenworthy u. a. 2005, S. 285). Eine geschützte, vertrauliche und reziproke Atmosphäre, in der Individuen aufeinander eingehen und in der Lage sind, sich in die Situation ihres/seines Gegenübers hineinzuversetzen, bildet also einen wichtigen Bestandteil für erfolgreiche Intergruppenkontakte, die Vertrauen fördern, Vorurteile abbauen und zu gegenseitiger Sympathie beitragen. Solche als angenehm erfahrene Kontaktsituationen tragen zudem dazu bei, dass in Zukunft vermehrt

30 Bereits der Titel *Einfach fragen! Alltag mit Muslimen* ermuntert zudem dazu, miteinander in Kontakt zu treten.

der Kontakt zu Personen der sozialen Gruppen gesucht wird, die an diesem Intergruppenkontakt beteiligt waren (vgl. Voci und Hewstone 2003, zit. n. Turner u. a. 2007, S. 214). Ebenso gibt es den umgekehrten Wirkungszusammenhang. Intergruppenängstlichkeit entspringt häufig negativen Erfahrungen (z. B. Abwertung, Ablehnung) mit Personen anderer sozialer Gruppenzugehörigkeit. Dadurch entstehen negative Erwartungen an zukünftige Intergruppenkontakte, die eine Vermeidung von Kontaktsituationen begünstigen (Stephan und Stephan 1985, zit. n. Kenworthy u. a. 2005, S. 286).

Wie ist nun das Self-Disclosure-Potenzial interreligiöser und interkultureller Dialoginitiativen einzuschätzen? Findet eine wechselseitige Gesprächssituation statt, ist zunächst davon auszugehen, dass Möglichkeiten zum persönlichen Austausch und Kennenlernen und somit zum Aufbau einer größeren Vertrautheit bestehen. Insbesondere der Austausch spiritueller Erfahrungen sollte, da diese einen sehr persönlichen Lebensbereich betreffen, in der Lage sein, eine große Nähe zu schaffen und ‚Vertrauensvorschüsse' zu generieren. In der Tat liegt der Anteil der Initiativen, die das Gesprächsklima als sehr vertrauensvoll bezeichnen, bei den Dialoginitiativen, für die der Austausch spiritueller Erfahrungen eine große Rolle spielt, erheblich höher, als wenn kein Austausch über spirituelle Erfahrungen stattfindet (56 im Vergleich zu 27 %).

Die Auswertung der Teilnehmendenbefragung, bei der ausschließlich TeilnehmerInnen/Engagierte aus Dialoggruppen und nicht aus öffentlichen Veranstaltungen mit stark fluktuierender TeilnehmerInnenschaft erfasst wurden, zeigt, dass eine Öffnung und Preisgabe von Gefühlen durch die meisten Beteiligten stattfindet (Abb. 4.18). 71 Prozent geben an, dass sie in der Dialoggruppe offen über ihre Gefühle sprechen, 60 Prozent sprechen dabei zumindest gelegentlich über eigene Ängste und Bedrohungsgefühle im Zusammenhang mit anderen Religionen. 80 Prozent der befragten Dialogaktiven haben das Gefühl, dass sie sich mit den anderen aus ihrer Dialoggruppe gut besprechen können, wenn sie sich in der Kontaktsituation unwohl fühlen. Rund zwei Drittel sprechen im Dialog zudem über persönliche Erfahrung mit Diskriminierung.[31] Der Umgang miteinander wird von der überwiegenden Mehrheit demnach als so vertraut wahrgenommen, dass diese persönlichen Empfindungen und Erfahrungen thematisiert werden können.

31 Inwieweit über persönliche Gefühle und Erfahrungen gesprochen wird, ist allerdings auch zwischen den Personen einer Initiative zum Teil sehr unterschiedlich.

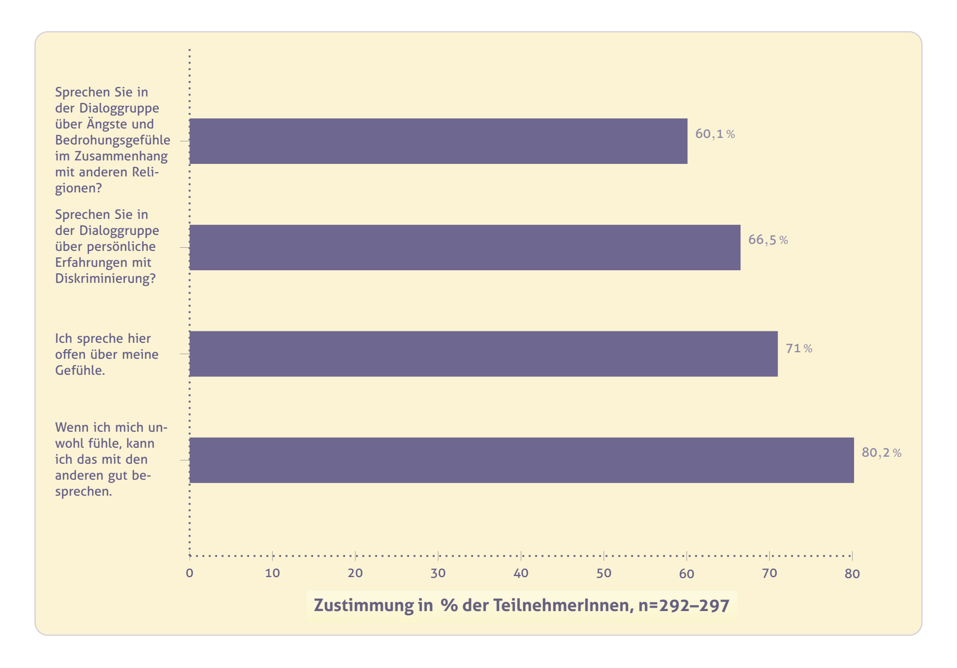


Abb. 4.18: **Preisgeben persönlicher Erfahrungen und Gefühle**

Fast alle befragten Dialoginitiativen beschreiben das Gesprächsklima in der Dialoggruppe als eher vertrauensvoll: 41 Prozent geben an, dass die Beschreibung des Gesprächsklimas zwischen MuslimInnen und ChristInnen als vertrauensvoll *voll und ganz* zutreffe, 56 Prozent vermerken, dass dies *teilweise* zutreffend sei. Nur vier Initiativen (von 132) sprechen davon, dass das Gesprächsklima *kaum* oder *gar nicht* vertrauensvoll sei; weitere vier Initiativen haben hierzu keine Angaben gemacht. In der offenen Frage nach den Wirkungen ihrer Arbeit haben uns mehrere Initiativen auf ein gewachsenes Vertrauen in der Interaktion hingewiesen. Das positive Resümee einer christlich-muslimischen Initiative (*Das Vertrauen ist gewachsen. Misstrauen wurde beseitigt.*) ist nach unseren Ergebnissen allerdings nur bedingt verallgemeinerbar. Immerhin jedeR dritte Dialogteilnehmende (29 %) ist der Ansicht, dass in ihrer/seiner Dialoggruppe *einige Personen [...] nicht ehrlich [sagen], was sie denken*. In unseren Fokusgruppengesprächen mit christlichen DialogakteurInnen wurden wir explizit darauf hingewiesen, dass *rhetorisch fitte Muslime* häufig auf Misstrauen und Befremden bei autochtho-

nen TeilnehmerInnen stoßen würden. In der Teilnehmendenbefragung äußern allerdings die MuslimInnen die größten Zweifel an der Ehrlichkeit und Offenheit am Dialoggeschehen. Von ihnen gehen fast die Hälfte (47 %) (eher) davon aus, dass in ihrer Dialoggruppe *einige Personen* [...] *nicht ehrlich* [sagen], *was sie denken*.

Ein vergleichsweise häufig wiederkehrendes Motiv in den Antworten nach den Wirkungen der Dialogarbeit in unserer Initiativenbefragung, sind Schilderungen der Entstehung von Freundschaften. Von sechs der 132 befragten Dialoginitiativen wurden wir ausdrücklich auf die Entstehung von Freundschaften zwischen Personen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit durch die Dialogarbeit hingewiesen. Solche Intergruppenfreundschaften werden für den Abbau von Vorurteilen gegenüber der gesamten ‚Fremdgruppe' als sehr wirksam erachtet (vgl. Turner u. a. 2007; Whitley und Kite 2010, S. 555). In ihrer Metaanalyse von 500 Studien kommen Pettigrew und Tropp (2000) zu dem Schluss, dass die „Entwicklung positiver emotionaler Bindungen, wie zum Beispiel in engen Freundschaften" (Hewstone 2004, S. 10), den wichtigsten Mechanismus zur Vorurteilsreduktion darstellt. Dabei spielt das Preisgeben persönlicher Informationen über die eigene Person und die eigenen Einstellungen eine wichtige Rolle.

Gemäß der ‚Similarity-Attraction-Hypothese' (s. Osbeck, Moghaddam und Perreault 1997) ist für den Aufbau gegenseitiger Sympathie das Entdecken von Gemeinsamkeiten wichtig. Berscheid und Reiss (1998) gehen sogar soweit, zu sagen, dass die primäre Entdeckung von Unterschieden und gegensätzlichen Ansichten im Kontakt sogar dazu führen könne, dass sich Personen unsympathischer werden und dieses auch auf die soziale Gruppe übertragen (zit. n. Whitley und Kite 2010, S. 561). Sie empfehlen daher eine Kontaktsituation, die Gemeinsamkeiten betont.

Auch wenn mit 96 Prozent fast alle der von uns befragten Dialoginitiativen die Entdeckung und Förderung von Gemeinsamkeiten als wichtiges Ziel ihrer Arbeit beschreiben, geben 81 Prozent der Dialoginitiativen an, dass Diskussionen um Werteunterschiede in ihrer Arbeit eine große Bedeutung haben. Selbstverständlich scheint es nicht sinnvoll, aufkommende Fragen und Konflikte zu tabuisieren; allerdings muss eine Fokussierung auf die Diskussion (vermeintlich) unterschiedlicher Werte vor dem Hintergrund des sozialpsychologischen Forschungsstandes kritisch gesehen werden. Auch die bestehenden großen Unterschiede zwischen ChristInnen und MuslimInnen hinsichtlich des Alters kön-

nen das Entdecken von Gemeinsamkeiten erschweren und sogar verstärkt zur Wahrnehmung der Unterschiede beitragen.

Um Gemeinsamkeiten zu entdecken und positive Bindungen aufzubauen sind einmalige Treffen in der Regel nicht ausreichend. Vielmehr wird ein kontinuierlicher und längerfristig stattfindender Kontakt als notwendig erachtet (z. B. Paulus und Nagar 1987; Pettigrew 2008). In der Auswertung unserer Initiativenbefragung findet sich dies insofern bestätigt, als dass die Dauerhaftigkeit mit der eine Gruppe von Menschen im Dialog zusammenkommt, mit einem vertrauensvolleren Gesprächsklima und weniger Feindseligkeiten in Zusammenhang steht (vgl. Tab. 13). Gerade der häufig postulierte Aufbau vertrauensvoller Beziehungen im Dialog muss also über die Jahre wachsen.[32]

Stolpersteine

Hinsichtlich der Frage, wie viel persönliche Erfahrungen und Gefühle in der Dialogsituation preisgegeben werden, zeigen sich für die muslimischen TeilnehmerInnen leicht höhere Werte als für die ChristInnen. Diese Unterschiede sind allerdings nur hinsichtlich des Berichtens von Diskriminierungserfahrungen statistisch signifikant. Qualitativ konnte in verschiedenen Situationen aber eine sehr weitgehende Öffnung besonders durch muslimische Dialogbeteiligte beobachtet werden. Die persönlichen Schilderungen ihrer Erfahrungen mit Ablehnung und Diskriminierung gaben dabei sehr viel von ihrer Person und ihren Gefühlen preis. Die Auswirkungen und Dynamiken dieser ‚Selbstoffenbarungen' verliefen allerdings je nach Rahmenbedingungen recht unterschiedlich.

In einer Dialoggruppe mittlerer Größe, in der sich die meisten Teilnehmenden seit längerem kennen, war durch das Erzählen persönlicher Erfahrungen und Gefühle ein stärkeres Zusammenwachsen der Gruppe zu beobachten. Schilderungen über Diskriminierungserfahrungen und Ablehnungsgefühle von muslimischer Seite wurden auch von autochthonen TeilnehmerInnen aufgegriffen und durch eigene Erlebnisse ergänzt – das von sich Preisgeben wurde erwidert. Durch zustimmendes Lächeln oder Äußerungen von Erstaunen wurde deutlich, dass ein gewisses Mitempfinden und in die Situation des anderen Hineinverset-

32 Bei diesem zunächst wünschenswerten Prozess der Gruppenbildung über religiöse und kulturelle Grenzen hinaus besteht auch immer die Gefahr von Ausgrenzungs- und Assimilationsprozessen, die zu einer ‚Harmonisierung' der Gruppe führen, welche durch den Ausstieg derjenigen erkauft wurde, die mit dem Kurs der Mehrheit nicht übereinstimmen.

zen stattfand. Am Ende dieser Gesprächskreissitzung merkte eine Christin, die das erste Mal an einem Treffen der Dialoggruppe teilgenommen hatte, an, dass sie in Zukunft ihr Verhalten gegenüber Menschen anderer Herkunft stärker reflektieren wolle. So konnten durch die Schilderung persönlicher Erlebnisse und Gefühle wichtige Reflexionsprozesse angestoßen werden.

Eine gegenteilige Dynamik konnten wir mehrfach bei öffentlichen Großveranstaltungen, die Vortragscharakter mit anschließender (Podiums-)Diskussion hatten, beobachten.[33] Hier war das Publikum sehr stark durch autochthone TeilnehmerInnen geprägt und obwohl es in einem Fall sogar explizit um die Gefahren von Islamfeindlichkeit ging, kippte die anschließende Diskussion schnell in Richtung einer Problematisierung und Abwertung des Islams und der hier lebenden MuslimInnen. Eine typische Situation, in der sich MuslimInnen ‚auf der Anklagebank' wiederfinden, entstand. Die in einem Fall hierauf folgende mutige und persönliche Schilderung eines muslimischen Anwesenden, wie er sich in dieser Situation im Speziellen und der ‚gesellschaftlichen Großwetterlage' im Allgemeinen fühle (Schilderung von Ablehnungs- und Bedrohungsgefühlen) wurde durch die Moderation nicht adäquat aufgefangen, sondern übergangen. Die sehr emotional und verletzt, schon leicht verbittert vorgetragene Schilderung wurde nur von wenigen Anwesenden wirklich aufgenommen. Der hier vollzogene ‚Akt der Selbstoffenbarung' hatte (von einzelnen abgesehen) keinen merklichen Einfluss auf die Stimmung der Anwesenden und bewirkte keine Änderung in der Art und Weise, wie über MuslimInnen gesprochen wurde. Empathie und Perspektivenwechsel versagten. An dieser Stelle stellt sich die Frage, warum sich MuslimInnen überhaupt solchen Situationen aussetzen und bereit sind, vor einer Überzahl autochthoner ‚Islaminteressierter' negative Zuschreibungen über sich ergehen zu lassen.

Eine weitgehende Öffnung und die Bereitschaft, die eigenen persönlichen Erfahrungen mitzuteilen, kann in einem ‚ungeschützten' Raum zu ‚Verletzungen' führen. Insbesondere wenn gleichzeitig für ein positives Selbstkonzept bedrohliche Abwertungen und Ablehnungen der eigenen Religion erfahren werden.[34]

33 Die Veranstaltungen, auf die hier Bezug genommen wird, wurden nicht direkt von Dialoginitiativen selbst ausgerichtet. Im Publikum bzw. auf dem Podium waren allerdings Personen aus der ‚Dialogszene' beteiligt.

34 Das mehrheitlich autochthone Publikum im vorangestellten Beispiel, in dem eine kritisch-ablehnende Atmosphäre zu dominieren schien, wurde dabei von den anwesenden MuslimInnen u. U. als ihnen feindlich gesonnener homogener Block wahrgenommen.

Wird dies durch die Moderation nicht wahrgenommen oder ignoriert, signalisiert dies (erneut) eine Duldung und damit gewissermaßen eine Legitimation der impliziten Abwertungen.

Dies mögen Extrembeispiele sein, die ja auch nicht direkt im Kontext von Dialoginitiativen stattfanden. Sie zeigen jedoch, dass nicht jeder Intergruppenkontakt positive Auswirkungen auf das Selbstkonzept und die psychische Integrität Einzelner und dadurch auch auf die Intergruppenbeziehungen hat. Eine Folge können Intergruppenängste sein, die u. U. eine Vermeidung zukünftiger Kontakte nach sich ziehen (vgl. Plant und Devine 2003; Stephan und Stephan 1985, zit. n. Kenworthy u. a. 2005, S. 286).

Da sich die sozialpsychologische Forschung zu Intergruppenkontakten weitgehend auf die Effekte bei Mehrheits- und weniger bei Minderheitengruppen konzentriert (Pettigrew 2008, S. 189), mag es bisher zu einer Unterschätzung der Folgen bestimmter Dynamiken in den Kontaktsituationen, die sich negativ auf das Selbstkonzept von Minderheitengruppen auswirken können, gekommen sein.[35] Eine der wenigen Studien, die sich auf die Wirkungen von Intergruppenkontakten auf Minderheiten konzentrieren (Shelton und Richeson 2006; Shelton, Richeson und Salvatore 2005; Shelton u. a. 2005), hat eine interessante Besonderheit des Intergruppenkontakts für gesellschaftliche Minoritäten (in den USA) herausgearbeitet: Für das Maß an Sympathie, welches die Minderheitengruppe der Mehrheitsgruppe entgegenbringt, ist der Versuch vorurteilsfrei zu kommunizieren wesentlich wichtiger als das tatsächliche Vorurteilsniveau der Mehrheitsgruppe (vgl. Pettigrew 2008, S. 198). Diese Ergebnisse sprechen dafür, auch in interreligiösen Dialogen Vorurteile und die damit verbundenen Gefühle zu thematisieren bzw. zu bearbeiten und nicht zu tabuisieren.

35 In der Metastudie von Pettigrew und Tropp (2006) zeigen sich stärkere positive Einstellungseffekte des Kontakts auf Mehrheits- als auf Minderheitengruppen (Pettigrew 2008, S. 188). Dies könnte ein Indiz dafür sein, dass bei den bisherigen Forschungen und daran orientierten Empfehlungen für ‚optimale Intergruppenkontakte' mögliche andere Wirkungszusammenhänge für Minderheitengruppen nicht ausreichend berücksichtigt wurden.

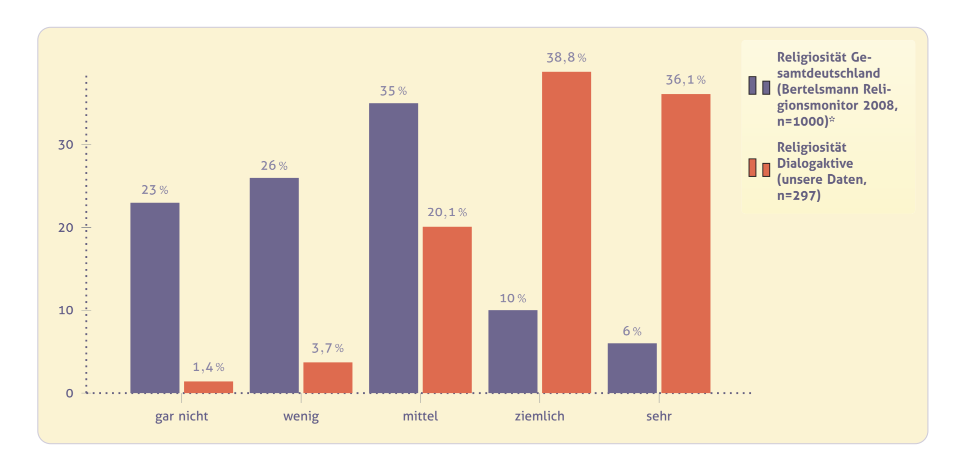


Abb. 4.19: **Selbsteinschätzung der eigenen Religiosität**

4.3.5 Religion und Vorurteile – ein ambivalentes Verhältnis

Wie zu erwarten, sind Personen, die sich im interreligiösen und interkulturellen Dialog engagieren, wesentlich religiöser als die bundesdeutsche Gesamtbevölkerung. In der vergleichenden Darstellung der Selbsteinschätzung der eigenen Religiosität mit den Daten des Bertelsmann-Religionsmonitors 2008 (TNS EMNID 2009) zeigt sich für die Dialogaktiven eine deutliche Verschiebung der Antworten hin zu einer höheren Religiosität.[36]

Die Debatte um Religiosität und Vorurteile baut größtenteils auf die Arbeiten von Gordon Allport (1959, 1966) auf, der von zwei unterschiedlichen Formen von Religiosität ausging, von denen er annahm, dass sie in konträrem Zusammenhang mit dem Vorhandensein von Vorurteilen stehen. Während er mit „intrinsischer Religiosität" eine echte und tiefe Verbundenheit mit religiösen Werten (‚Religion als Selbstzweck') bezeichnete, fungiere beim Vorhandensein „extrinsischer Religiosität" Religion als Mittel für andere Ziele (z. B. zum Gewinn an sozialem Status oder persönlicher Sicherheit) (vgl. Batson und Stocks 2007). Während

36 Im Bertelsmann-Religionsmonitor wird die religiöse Selbsteinschätzung mit der Frage „Alles in Allem: Als wie religiös würden Sie sich selbst bezeichnen?" und den Antwortvorgaben: gar nicht, wenig, ziemlich, mittel, sehr erhoben (vgl. Huber 2009). Um eine Vergleichbarkeit zu gewährleisten, haben wir unsere Frage in Anlehnung an diese Formulierung gewählt (*Wie religiös sind Sie?*).

er „intrinsische Religiosität“ durch eine authentische Bindung an ethische Normen von Mitgefühl und Toleranz, wie sie die meisten Religionen lehren, mit einem geringen Vorurteilsniveau in Zusammenhang stehend sah, begünstige letztere die Abwertung von Personen mit anderer sozialer Gruppenzugehörigkeit (ebd.).[37]

Spätere Studien zeigten allerdings, dass die geringere Vorurteilsneigung „intrinsisch“ religiöser Personen eher auf dem Wunsch, sich entsprechend den religiösen Werten der eigenen Religionsgemeinschaft vorurteilsfrei zu zeigen und weniger auf einer „Persönlichkeitstransformation“ beruhte (vgl. Batson, Schoenrade und Ventis 1993, S. 324 ff.). So zeigten sich bei nicht-reaktiven Messverfahren oder hinsichtlich Vorurteilen, die durch die jeweilige Religionsgemeinschaft implizit geduldet wurden (z. B. gegenüber Homosexuellen) sogar ein höheres Vorurteilsniveau „intrinsisch“ religiöser Menschen (ebd.).

Aus der Theorie der sozialen Identität (Tajfel und Turner 1986) und den hier skizzierten Arbeiten zu unterschiedlichen Formen der Religiosität sind für den Einfluss, den Religion bzw. Religiosität auf das Entstehen oder den Abbau von Vorurteilen haben können, zwei gegenläufige Aspekte ableitbar. Zum einen können Religion und die Einteilung in unterschiedliche Kategorien aufgrund der Religionszugehörigkeit Abgrenzungen und eine Abwertung der ‚Fremdgruppe‘ nach sich ziehen. Zum anderen werden über Religionen soziale Normen transportiert, die eine (offene) Ausgrenzung und Abwertung anderer Menschen zumeist ablehnen. Beide Einflüsse können im Umgang mit Andersgläubigen im interreligiösen Dialog wirksam werden.

Religion als normatives Leitbild und religiöse Reflexivität

Personen, die sich an interreligiösen und interkulturellen Dialogen beteiligen, sind erwartungsgemäß überdurchschnittlich religiös (vgl. Abb. 4.19). Aber sind

37 Allports polares Religiositätskonzept intrinsischer und extrinsischer Religiosität ist aus verschiedenen Gründen vielfach kritisiert worden. So sieht z. B. Pargament (1992) in seiner abstrakten Polarisierung eher ein Hindernis für die Analyse religiösen Erlebens und Verhaltens (zit. n. Huber 2003, S. 76). Diese Unterscheidung trägt zudem aus religionswissenschaftlicher Perspektive deutliche Züge eines protestantischen Religionsbegriffs, für den Glauben und weniger religiöses Handeln (Rituale) das Zentrum bildet. Nur so ist zumindest Allports Hypothese zu verstehen, dass ein intrinsisches Religionskonzept größere Authentizität und Toleranz aufweise.

für sie religiöse Normen und Werte auch ein wichtiges handlungsleitendes Motiv, wie es Allport (1959, 1966) für sein Konzept „intrinsischer Religiosität“ formulierte? Dies scheint zumindest für die Aufnahme interreligiöser Kontakte häufig der Fall zu sein. Die Tatsache, dass 91 Prozent der von uns befragten konfessionell gebundenen DialogteilnehmerInnen sich aufgrund ihrer Religion zum Dialog mit Menschen anderen Glaubens verpflichtet fühlen, zeigt, dass Religiosität hier als wichtige Triebkraft zumindest für die Aufnahme von Intergruppenkontakten wirkt.

Vorurteile bestehen nicht nur aus bewusst zugänglichen Gedanken, sondern können auch als unbewusste negative Empfindungen oder Assoziationen gegenüber Personen bestimmter (wahrgenommener) Gruppenzugehörigkeiten bestehen (vgl. Werth und Mayer 2008, S. 384). Selbst wenn stereotype Vorstellungen oder Abneigungen gegen bestimmte Fremdgruppen bestehen, müssen diese nicht zwangsweise in einem von Vorurteilen geleiteten Verhalten münden. Besteht eine starke Motivation sich vorurteilsfrei zu verhalten, ist dies i. d. R. auch möglich (Whitley und Kite 2010, S. 546). Gemäß diesem sog. Selbstregulationsmodell gerät eine Person, die sich selbst als vorurteilsfreier Mensch sieht bzw. sehen möchte, in einen inneren Konflikt, wenn er/sie sich diskriminierend verhält, und bemüht sich daraufhin um Verhaltensanpassung.[38] Hierfür muss dieser Widerspruch allerdings bewusst wahrgenommen und nicht ausgeblendet werden. Reflexionsprozesse des eigenen Verhaltens und die Thematisierung von Vorurteilen im interreligiösen Dialog erscheinen vor diesem Hintergrund förderlich.

Normen des sozialen Umfelds können eine solche starke Motivation für ein vorurteilsfreies Verhalten darstellen. In diesem Zusammenhang spielen auch das Verhalten von Autoritäten (religiöse Repräsentanten, Regierungsvertreter etc.) und die Ausgestaltung von Institutionen (z. B. Gesetze) eine wichtige Rolle (vgl. Whitley und Kite 2010, S. 556; ASDC 1999, S. 7). Aufgrund ihrer Vorbildfunktion können ihre Zustimmung zu Intergruppenkontakten und die Forderung eines toleranten Umgangs andere Menschen in ihrem Handeln und Denken beeinflussen und bestimmte soziale Normen etablieren oder verändern. Für die im Dialog engagierten Personen ist davon auszugehen, dass aufgrund ihrer Religiosität insbesondere religiöse Normen von Bedeutung sind.

38 Allerdings kann auch diese Motivation überlagert werden, wenn das Selbstwertgefühl bedroht ist. Z. B. durch geringeren Erfolg oder negatives Feedback können Fremdgruppenabwertung verstärkt werden (Werth und Mayer 2008, S. 396).

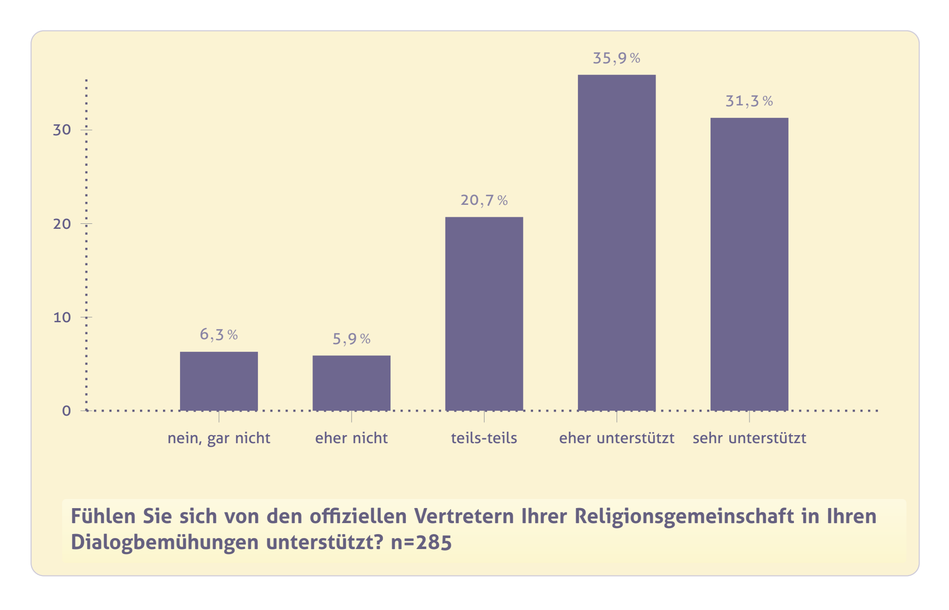


Abb. 4.20: **Unterstützung durch VertreterInnen der Religionsgemeinschaften**

Die für den Abbau von Vorurteilen seit langem als wichtig angesehene Unterstützung von Autoritäten (Allport 1954/1979) wird von den Dialogbeteiligten unterschiedlich wahrgenommen. Die Ergebnisse der Teilnehmendenbefragung zeigen, dass sich zwar die überwiegende Mehrheit der Dialogaktiven durch die offiziellen VertreterInnen ihrer Religionsgemeinschaft bei ihrem Dialogengagement unterstützt fühlen. Immerhin ein Drittel der Dialogaktiven fühlen sich dagegen nicht oder nur teils durch ihre Religionsgemeinschaft in ihren Dialogbemühungen unterstützt (Abb. 4.20).

Ob Vorurteile aufrecht erhalten und geäußert werden, hängt also auch davon ab, ob sie im jeweiligen sozialen Umfeld als legitim wahrgenommen werden oder nicht (Werth und Mayer 2008, S. 223). Inwieweit die Äußerungen unterschiedlicher Stereotypen gesellschaftlich als akzeptabel angesehen oder sozial sanktioniert werden, ist dabei stetigen Wandlungsprozessen unterworfen. Zwar bestehen Vorurteile häufig weiter fort, auch wenn gesellschaftliche Normen ihrer Äußerung enge Grenzen setzen; die Formen der Diskriminierung sind dann in der Regel aber zumindest subtiler (vgl. Werth und Mayer 2008, S. 223 ff.).

Die Arbeit an gesellschaftlichen Normen, was als akzeptabel gilt und was

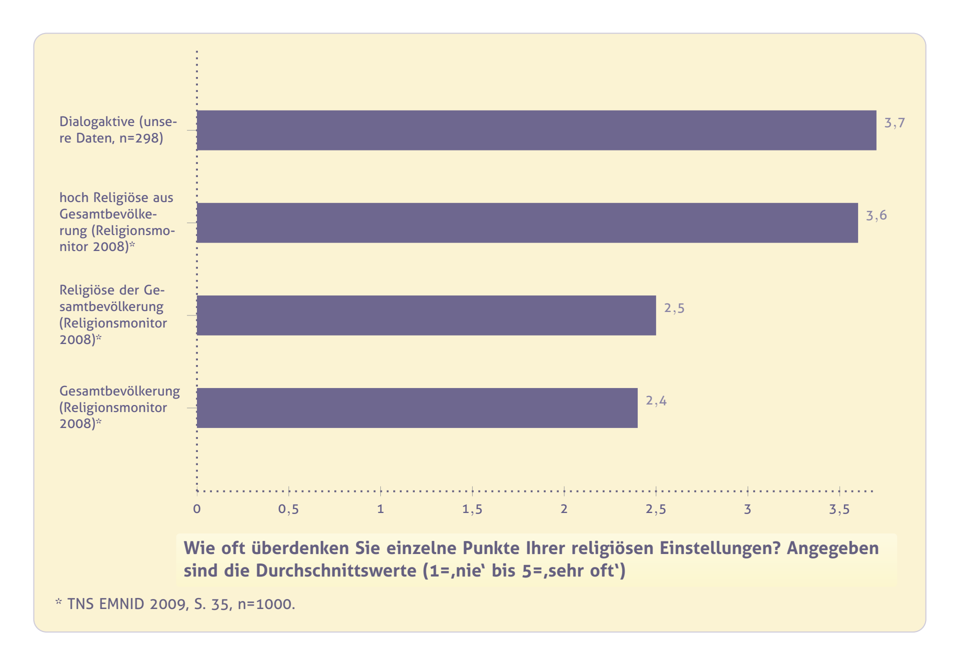


Abb. 4.21: **Überdenken religiöser Einstellungen**

nicht, stellt vor diesem Hintergrund einen wichtigen Aspekt der Arbeit interreligiöser Dialoginitiativen dar. Mit öffentlichen Stellungnahmen, gemeinsamen Medienauftritten und symbolträchtigen Aktionen findet eine solche Arbeit an gesellschaftlichen Normen statt (vgl. Kap. 3.5.1; Kap 3.7). Auch für die christlichen Kirchen liegt in der Aussendung entsprechender Signale eine zentrale Verantwortung, da sie weiterhin für große Teile der Mehrheitsgesellschaft (und der Politik) als moralische Instanz gelten.

Hinsichtlich des Wirkungszusammenhangs unterschiedlicher Dimensionen von Religiosität und Vorurteilen wurde Allports Modell zu intrinsischer und extrinsischer Religiosität (Allport 1959, 1966) später um eine weitere, der sog. Quest-Dimension, erweitert (Batson 1976; Batson, Schoenrade und Ventis 1993). Dabei geht es um den Umgang mit religiösen Lehren und Einstellungen. Werden diese reflektiert und hinterfragt? Wird versucht, Fragen in all ihrer Komplexität zu erfassen oder werden einfache pauschale Antworten dankbar als letzte Wahrheiten hingenommen? Die Quest-Dimension zeigte sich im Gegensatz zu

den Dimensionen extrinsischer oder intrinsischer Religiosität in verschiedensten späteren Studien auch bei nicht-reaktiven Verfahren der Vorurteilsmessung als mit einem geringeren Vorurteilsniveau in Zusammenhang stehend (Batson und Stocks 2007, S. 418; Batson, Schoenrade und Ventis 1993, S. 317 ff.).[39]

Auch die Dimension religiöser Reflexivität im Bertelsmann-Religionsmonitor geht auf das Quest-Konzept zurück. Verglichen mit der bundesdeutschen Gesamtbevölkerung zeigt sich die Reflexion über die eigene Religion unter den Dialogengagierten als deutlich höher (vgl. Abb. 4.21). Aufgrund der Frageformulierung im Religionsmonitor besteht allerdings eine Interaktion mit dem Faktor Religiosität. Da gefragt wurde, wie oft einzelne Punkte der religiösen Einstellung überdacht werden, ist davon auszugehen, dass wenig oder nicht religiöse Menschen dies seltener bzw. überhaupt nicht tun (aber nicht unbedingt, weil sie nicht reflektieren). Dies zeigt sich sowohl in den Daten des Religionsmonitors (vgl. TNS EMNID 2009, S. 34) als auch in unserer Befragung.[40] Verglichen mit der Reflexionshäufigkeit der im Bertelsmann-Religionsmonitor als ‚hoch religiös' eingestuften Personen, besteht bei den Dialogaktiven dagegen nur noch ein sehr geringer ‚Vorsprung'.[41]

Anhand unserer Daten findet sich allerdings kein statistisch signifikanter Zusammenhang zwischen der Stärke der religiösen Reflexivität und einem niedri-

39 Es ist allerdings bisher unklar, ob es sich dabei um ein Kausalverhältnis handelt, oder ob die Quest-Dimension nicht einfach ein integrales Merkmal tolerant und offen eingestellter Personen abbildet (ebd.).

40 Zwischen der angegebenen Häufigkeit der religiösen Reflexion (*Wie oft überdenken Sie einzelne Punkte Ihrer religiösen Einstellung?*) und der Stärke der Religiosität (Selbsteinschätzung) besteht ein statistisch signifikanter Zusammenhang (τ_b=.18**). Bei der Frage, welche Rolle die Motivation die eigene Sichtweise zu überprüfen für das Dialogengagement spielt, besteht zwar ein statistischer Zusammenhang mit der religiösen Reflexivität (τ_b=.28**), aber nicht mit der Stärke der Religiosität. Dies weist darauf hin, dass die mit dem Item des Bertelsmann-Religionsmonitor gemessene höhere religiöse Reflexivität bei stärker religiösen Personen zum Teil darauf zurückzuführen ist, dass diese sich generell häufiger mit Religion beschäftigen als weniger religiöse Menschen.

41 Da sich die hier angegebene Einstufung ‚religiös' bzw. ‚hoch religiös' des Bertelsmann Religionsmonitors allerdings nicht auf die Selbsteinschätzung, sondern vielmehr auf der in unserer Befragung nicht erhobenen umfangreichen Zentralitätsskala bezieht (vgl. Huber 2004; Huber 2009, S. 21 ff.), ist eine diesbezügliche Zuordnung der von uns Befragten nicht eindeutig möglich. Die durchschnittliche Selbsteinschätzung der von uns befragten Dialogaktiven als ‚ziemlich religiös' (4 auf einer Skala von 1–5) legt aber eine Orientierung an den Werten der ‚hoch religiösen' nahe.

geren Niveau der Islamfeindlichkeit. Dagegen weisen Personen, die sich durch ihren Glauben zum Dialog verpflichtet sehen, in unserer Befragung ein statistisch signifikant niedrigeres Niveau der Islamfeindlichkeit auf (vgl. Tab. 14).

Religiöse Identität als Abgrenzungsmechanismus

Im Gegensatz zu den Potenzialen, die sich aus der Religiosität der Beteiligten im Intergruppenkontakt ergeben, kann die im interreligiösen Dialog stattfindende Konzentration auf unterschiedliche religiöse Identitäten und der absolute Geltungsanspruch religiöser ‚Wahrheiten' auch Abgrenzungstendenzen fördern.

Bilden Religionszugehörigkeit und religiöse Lehren der eigenen Religionsgemeinschaft zentrale Aspekte des eigenen Selbstkonzepts bzw. Weltbildes, kann der Anspruch monotheistischer Religionen, die vornehmste Quelle religiöser Wahrheiten zu sein, in interreligiösen Kontaktsituationen einen inneren Konflikt hervorrufen. Denn, wenn andere Religionen etwas Gegensätzliches lehren als die eigene, wie können dann beide wahr sein? Die Gefahr einer Abwertung der Fremdgruppe, um das eigene Selbstbild, also die Richtigkeit der eigenen Religion, nicht zu gefährden, ist hinsichtlich religiöser Identitäten besonders groß. Die Unvereinbarkeit, die die religiöse Identität von den meisten anderen Identitätsdimensionen unterscheidet, wird durch die Abgrenzungsbemühungen vieler Religionsgemeinschaften in ihrer Ablehnung von Konversionen oder der Vermischung religiöser Glaubensinhalte deutlich. Man kann sich zwar als Deutsch-Türke verstehen, notfalls auch als Werder Bremen- und HSV-Fan, aber schwerlich als muslimischer Christ.[42]

Das Setting des interreligiösen Dialogs stellt einen Kontext dar, der die religiösen Merkmale der beteiligten Personen stärker in den Vordergrund treten lässt. Durch diese größere Salienz des Merkmals Religionszugehörigkeit ist davon auszugehen, dass auch das Denken und Handeln in der Dialogsituation verstärkt durch den Aspekt der religiösen Identität geprägt ist (vgl. S. E. Taylor 1981). So ist schon in den Vorstellungsrunden der meisten Dialogtreffen die wichtigste Aussage zur eigenen Person die Zuordnung zur jeweiligen Religionsgemeinschaft. Die Begegnung im interreligiösen Dialog findet unter dem Label der jeweiligen religiösen Identität statt und teilt die Beteiligten von vorneherein in zwei (oder

42 Ungeachtet der offiziellen Haltungen der Religionsgemeinschaften zu diesen Fragen finden sich im Sample unserer Teilnehmendenbefragung Selbstbezeichnungen wie *protestantisch-katholisch-buddhistischer Bahá'í* sowie eine *katholische Buddhistin*.

mehr) Gruppen ein. Dies zeigt sich z. B. in ‚geblockter Sitzordnung' bei den gemeinsamen Treffen oder in häufigen Formulierungen wie *wir als Christen*… Auch die Ergebnisse der Teilnehmendenbefragung, in der zwei Drittel der Dialogaktiven angab, dass Personen derselben Religion in der Diskussion oft ähnliche Positionen vertreten, verweist auf die ‚religiöse Brille' und u. U. einem damit einhergehenden Hervortreten von Unterschieden aufgrund religionsbezogener Themen und der Wahrnehmung als Personen unterschiedlicher Gruppenzugehörigkeit.[43]

Eine stärkere Wahrnehmung der sozialen Gruppenzugehörigkeit führt in der Regel auch dazu, dass Angehörige der ‚Fremdgruppe' ähnlicher erscheinen, als sie in Wirklichkeit sind, wodurch sie eher als Bedrohung wahrgenommen werden (s. Werth und Mayer 2008, S. 407). Empirische Studien weisen darauf hin, dass allein schon die soziale Kategorisierung (Einteilung in MuslimIn und ChristIn) an sich eine Fremdgruppenabwertung begünstigt, die aus dem Wunsch entspringt, die eigene soziale Gruppe und damit auch das persönliche Selbstbild aufzuwerten (Tajfel und Turner 1986; Übersicht in Werth und Mayer 2008, S. 408–409).

Salienz religiöser Gruppenzugehörigkeiten und Generalisierungseffekte

Lange war die Empfehlung für Intergruppenkontakte daher auf eine ‚Individualisierung' durch persönliches Kennenlernen und somit auf eine Wahrnehmungsverschiebung von der Intergruppal- auf die Individualebene hinzuwirken oder die unterschiedlichen Gruppenkategorien durch eine neue, beide sozialen Gruppen einschließende, gemeinsame Kategorie zu ersetzen (‚Rekategorisierung'). Allerdings wurden an dieser Strategie auch Zweifel laut, da sie den Bedürfnissen vieler Personen nach ihrer eigenen distinkten Identität nicht gerecht werde und bei der Rekategorisierung zudem die Gefahr bestehe, dass diese gemeinsame Identität vor allem von der Mehrheitsgruppe definiert und ausgestaltet würde (vgl. Hewstone 2004, S. 12; Brewer 2000). Ein weiterer Schwachpunkt der Individualisierungsstrategie zeigte sich darin, dass sich damit zwar die Sympathie für die einzelne Person mit bspw. einer anderen Religionszugehörigkeit, die man in der Kontaktsituation kennengelernt hatte, erhöhte, allerdings keine Generalisierung dieser positiven Erfahrungen auf die gesamte Fremdgruppe mehr statt-

43 Zum Zusammenspiel der Wahrnehmung von Gemeinsamkeiten bzw. Unterschieden und Empfindungen von Sympathie vgl. Kap. 4.3.4.

fand. Dadurch wurden bestehende Vorurteile und negative Gefühle gegenüber der betreffenden sozialen Gruppe nicht abgebaut (Scarberry u. a. 1997; Whitley und Kite 2010).

Die empirischen Studien von Ensari und Miller (2002) kamen diesbezüglich zu dem Schluss, dass die gegenseitige Begegnung als Individuen durch das Mitteilen persönlicher Erlebnisse und Erfahrungen nur zu einer Generalisierung des Sympathiegewinns beiträgt, wenn die betreffende Person als für ihre soziale Gruppe typisch angesehen wurde. Die Nichtgeneralisierung positiver Kontakterfahrung, die es Personen durch die Bildung von Untergruppen ermöglicht, bestehende Vorurteile beizubehalten und positive Gegenbeispiele als Ausnahmen von der Regel abzutun (Subtyping), sollte demnach vermieden werden (vgl. Richards und Hewstone 2001).

Hier liegt sicherlich zum einen eine Stärke des interreligiösen Dialogs, da in den Dialogsettings das Bewusstsein der jeweiligen religiösen Gruppenzugehörigkeit sehr präsent ist.[44] Gleichzeitig sind die im Dialog aktiven Personen in der Tat in vielerlei Hinsicht (z. B. formaler Bildungsstand) von der Durchschnittsbevölkerung sehr verschieden. 44 Prozent der Autochthonen (43 % der ChristInnen) und 29 Prozent der Allochthonen (23 % der MuslimInnen) sind der Ansicht, dass die MuslimInnen der Dialoggruppe für die MuslimInnen in Deutschland untypisch sind (Abb. 4.22).[45]

Vielversprechender als Individualisierung und Rekategorisierung erscheinen Strategien der Kreutzkategorisierung und multiplen Identitäten (Gaertner und Dovidio 2000; vgl. Hewstone 2004, S. 12). Diese bestehen darin aufzuzeigen, dass alle Personen verschiedenen sozialen Gruppen angehören und so Gemeinsamkeiten und gemeinsame Kategorien gefunden werden (ohne, dass die ursprüngliche distinkte Gruppenidentität ‚aufgegeben' werden muss). Diese Gemeinsamkeiten liegen z. B. in Frauendialoggruppen oder interreligiösen studentischen Gruppen auf der Hand. Zudem gibt es Schilderungen von Dialogaktiven, bei denen die Entdeckung der gemeinsamen Identität als Gläubige oder als Angehörige

44 Aufgrund der möglicherweise durch die Hervorhebung der religiösen Gruppenkategorien entstehenden Ängste empfiehlt Hewstone (2004, S. 11) allerdings, dass diese Hervorhebung nicht zu Beginn des Kontakts, oder wenn die Beziehungen zwischen den Gruppen schlecht sind, erfolgen sollte.

45 In der Tat zeigt sich bei einigen Items eine negativere Haltung gegenüber MuslimInnen, wenn die MuslimInnen in der Dialoggruppe als untypisch für die in Deutschland lebenden MuslimInnen insgesamt wahrgenommen werden (vgl. Tab. 14).

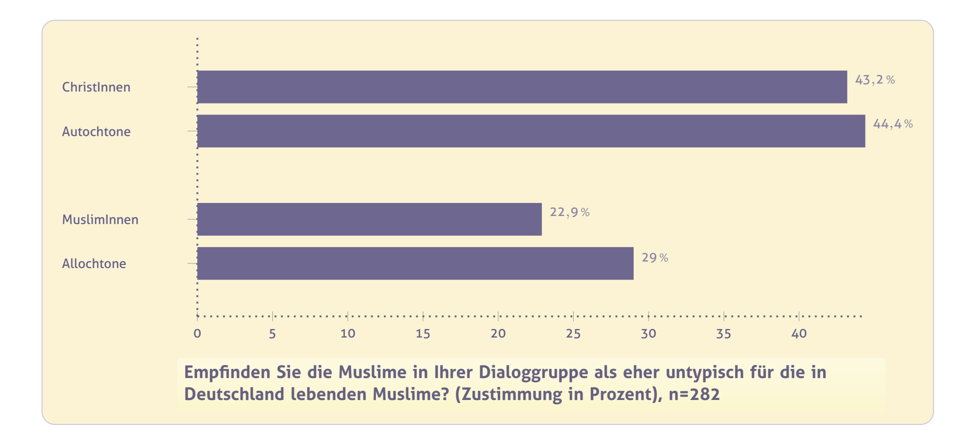


Abb. 4.22: **Einschätzung der ‚MuslimInnen' in der Dialoggruppe**

einer abrahamitischen Religion stattfand und zu einem gemeinsamen Identitätsgefühl beitrug. Die Initiatorin einer kommunalen Dialoginitiative beschreibt die Bedeutung, die das Gläubigsein für ein Zusammenwachsen der Dialoggruppe hatte, in unserer Initiativenbefragung mit den folgenden Worten:

> *Meine Erfahrung der zwei Jahre ist, dass sich ein Vertrauensverhältnis entwickelt hat, und dass es wichtig war, über die Religion einzusteigen, um dort viele Gemeinsamkeiten zu entdecken. Die muslimischen Frauen haben ein sehr starkes muslimisches Glaubensbewusstsein […]. Mein persönlicher Wunsch war auch, mein christliches Selbstverständnis darzulegen. Ich glaube, das hat uns näher gebracht, uns zu akzeptieren und freundschaftlich miteinander umzugehen, auch mit den unterschiedlichen religiösen Voraussetzungen. Ich glaube, dass es die muslimischen Frauen überrascht hat, dass Christen ihren Glauben so ernst nehmen können, wie sie selbst.*

Eine solche Wahrnehmung als gemeinsame Gruppe der Gläubigen steht jedoch theoretisch immer in Gefahr, neue Abgrenzungsmechanismen zu fördern, bspw. gegenüber Personen, für die Religion keinerlei Bedeutung hat (vgl. auch Whitley und Kite 2010, S. 566). Allerdings geben unsere Ergebnisse keine Hinweise darauf, dass dies in den von uns untersuchten Dialoggruppen der Fall ist. Sich in eine religionsübergreifende Gemeinschaft integriert zu fühlen, gab unter den Konfessionslosen sogar noch ein höherer Anteil an. Nicht eine einzige der befragten Personen ohne Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft gab an, sich in

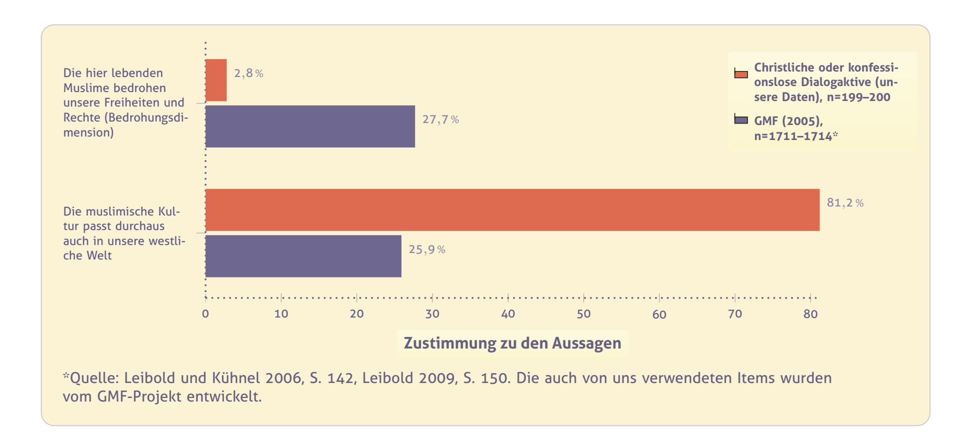


Abb. 4.23: **Islamophobie: Gesamtbevölkerung und Dialogaktive im Vergleich**

der Dialoggruppe *nicht* in eine religionsübergreifende Gemeinschaft integriert zu fühlen. Allerdings ist eine Verallgemeinerung dieses Ergebnisses aufgrund der geringen Fallzahl der Konfessionslosen in unserem Sample (n=6) problematisch. Auch insgesamt fühlt sich mit 86 Prozent die große Mehrheit der DialogteilnehmerInnen in ihrer Dialoggruppe in eine Gemeinschaft, die über religiöse Grenzen hinweg reicht, integriert. Hierbei zeigen sich auch keine statistisch signifikanten Unterschiede zwischen allochthonen und autochthonen Befragten.

4.3.6 Vorurteilsabbau durch Dialog: Wirkungen und Reichweite

Wie die vorausgegangen Abschnitte gezeigt haben, scheinen interreligiöse und interkulturelle Dialoge die bisherigen Erkenntnisse der Forschung zu Intergruppenkontakten in vielen Punkten relativ gut zu erfüllen. Wie sieht es nun konkret mit den Vorurteilen der Dialogbeteiligten gegenüber MuslimInnen und dem Islam aus? Hierfür haben wir zwei Items aus dem Forschungsprojekt zur Untersuchung gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit (GMF) der Universitäten Marburg und Bielefeld zur Messung von Islamfeindlichkeit herangezogen (vgl. Leibold und Kühnel 2008, S. 142; Leibold 2009, S. 150). Dabei bezieht sich die eine Frage auf die kognitive Dimension einer (vermeintlichen) Unvereinbarkeit zwischen muslimischer Kultur und westlichen Werten, während die andere das Gefühl der Bedrohung durch in Deutschland lebende MuslimInnen erfasst.

Tab. 4.2: Einstellungen der nicht-muslimischen DialogakteurInnen gegenüber MuslimInnen (Zustimmung)

	ChristInnen, n=188–197	andere Konfession/ konfessionslos, n=41–44
‚Die hier lebenden Muslime bedrohen unsere Freiheiten und Rechte'*	2,3 %	7 %
‚Der Islam bedroht unsere Freiheiten und Rechte'	9,3 %	7,3 %
‚Die muslimische Kultur passt durchaus auch in unsere westliche Welt'*	79,7 %	65,1 %
‚Islamische Organisationen sollten die gleichen Rechte wie die christlichen Kirchen haben'	83 %	76,7 %

* Die Items wurden vom GMF-Projekt entwickelt. Vgl. Leibold und Kühnel 2008; Leibold 2009.

Im Vergleich zu den Einstellungen der Gesamtbevölkerung zeigen die christlichen und konfessionslosen Beteiligten an interreligiösen und interkulturellen Dialogen in der Tat ein erheblich verringertes Vorurteilsniveau gegenüber MuslimInnen (Abb. 4.23). Dies gilt sowohl für die kognitive als auch in noch stärkerem Maße für die Bedrohungsdimension. Auch die anderen Einstellungsfragen weisen für alle beteiligten Religionsgruppen ein relativ hohes Toleranzniveau auf (vgl. Tab. 4.2 oben). Allerdings gilt es hierbei zu berücksichtigen, dass es bei reaktiven Methoden der Einstellungsmessung wie der schriftlichen Befragung doch einen starken Einfluss sozialer Normen geben kann. Insbesondere im Kontext von interreligiösen Dialoginitiativen, deren Anspruch und Selbstverständnis auf Toleranz und Verständigung ausgerichtet ist, werden als abweichend und (gegenüber anderen oder für das eigene Selbstbild) unerwünscht empfundene Einstellungen auch in anonymen Befragungen oftmals seltener geäußert (vgl. z. B. Batson und Stocks 2007, S. 416–417). Jenseits dieser allgemeinen methodischen Einschränkungen, die ja in abgeschwächter Form auch für die Vergleichsbefragungen gelten[46], scheinen die Vorurteile gegenüber MuslimInnen unter

46 Da die Gesamtbevölkerung für Fragen der Toleranz und Diskriminierung weniger sensibili-

Personen, die sich in interreligiösen und interkulturellen Dialoginitiativen engagieren, tatsächlich geringer zu sein.

Dies heißt nicht, dass es solche ablehnende Haltungen unter den Dialogaktiven überhaupt nicht gibt. Fast jede dritte Person im Dialog ist der Meinung, dass die muslimische Kultur eher nicht in die westliche Welt passt. 16 Prozent sind nicht der Ansicht, dass islamische Organisationen in allen Bereichen die gleichen Rechte wie die christlichen Kirchen haben sollten[47] und 9 Prozent sehen sich konkret durch den Islam in ihren Freiheiten und Rechten bedroht.

An die Feststellung eines unterdurchschnittlichen Vorurteilsniveaus unter den autochthonen Dialogbeteiligten schließt sich die Frage an, ob die Teilnahme an interreligiösen Dialogen zum Abbau von Vorurteilen beigetragen hat oder ob sich von vorneherein primär Personen mit einem geringen Vorurteilsniveau im interreligiösen und interkulturellen Dialog engagieren?

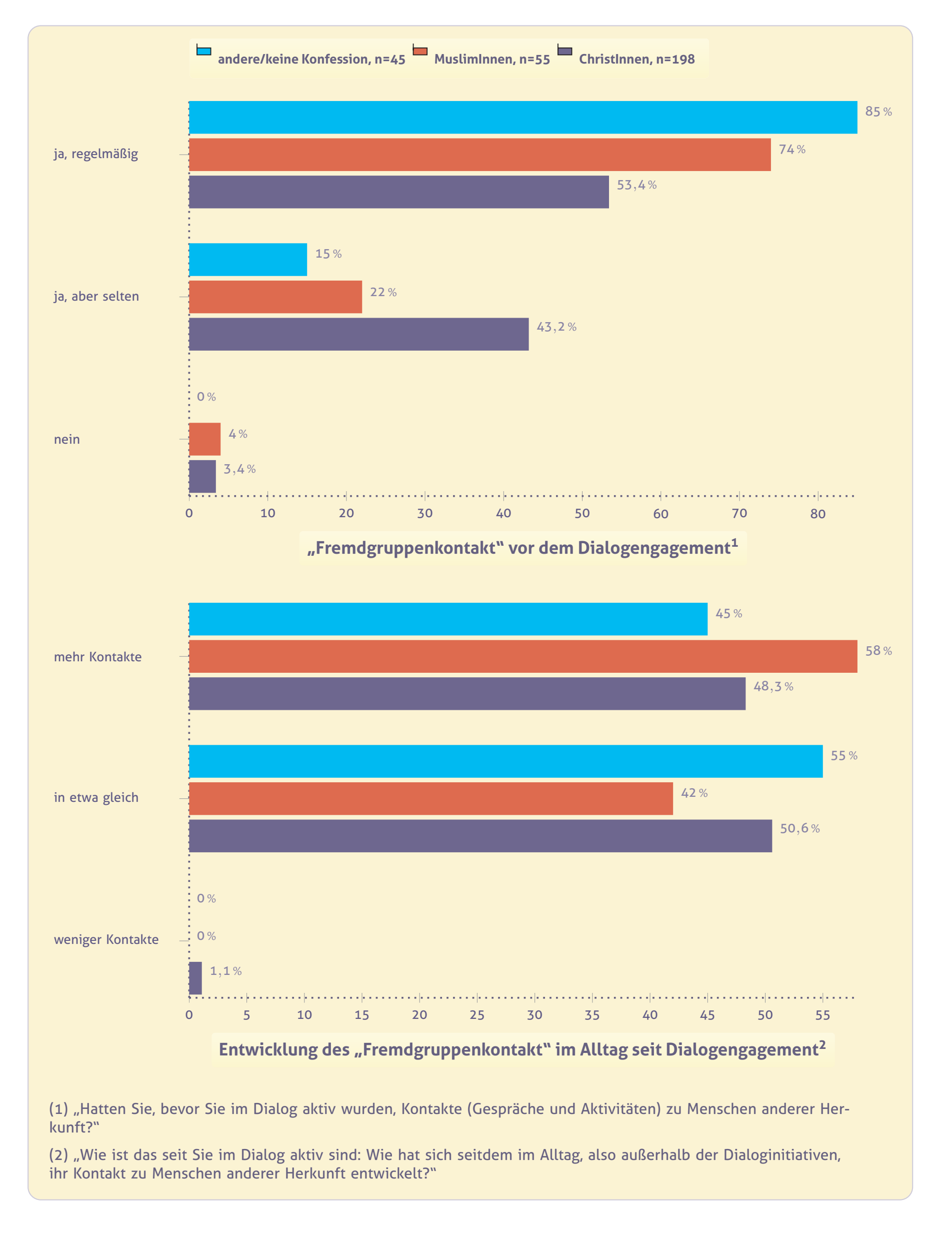
Die Teilnehmendenbefragung gibt Hinweise darauf, dass beides der Fall zu sein scheint. Zwar haben die meisten im Dialog aktiven Personen schon vor ihrem Dialogengagement regelmäßige Kontakte zu Menschen anderer Herkunft gehabt (62 %). Gleichzeitig bedeutet dies aber auch, dass im Durchschnitt 40 Prozent derjenigen, die an den untersuchten kontinuierlich arbeitenden Dialoggruppen beteiligt sind, vor diesem Engagement gar nicht oder nur selten mit Menschen anderer Herkunft in Kontakt gekommen sind (Abb. 4.24). Dies gilt nachvollziehbarerweise vor allem für die autochthone Bevölkerung: 47 Prozent der befragten ChristInnen hatten vor ihrem Engagement im interreligiösen und interkulturellen Dialog keine bzw. nur selten Kontakte zu allochthonen Bevölkerungsgruppen. Der interreligiöse Dialog stellt also insbesondere für Menschen christlicher Konfession eine Möglichkeit dar, um mit Menschen mit Migrationshintergrund und anderer Religionszugehörigkeit in Kontakt zu kommen.

Trotzdem haben die Angaben zu den soziodemographischen Merkmalen (vgl. Kap. 4.3.2, 4.3.5) der DialogteilnehmerInnen auch gezeigt, dass es nicht unbedingt die ‚DurchschnittsbürgerInnen‘ sind, die eine Dialoginitiative aufsuchen. Die Beteiligten auf autochthoner Seite sind z. B. überdurchschnittlich gebildet,

---

siert ist als Dialogaktive, kann davon ausgegangen werden, dass dieser Effekt weniger stark auftritt als bei unserer Befragung von DialogteilnehmerInnen.

47 In diesem Zusammenhang wird darauf verwiesen, dass zuvor eine Prüfung über deren Rechtsstaatlichkeit erfolgen müsse. Nur wenn diese positiv ausfalle, dürften sie die gleichen Rechte erhalten.



(1) „Hatten Sie, bevor Sie im Dialog aktiv wurden, Kontakte (Gespräche und Aktivitäten) zu Menschen anderer Herkunft?"

(2) „Wie ist das seit Sie im Dialog aktiv sind: Wie hat sich seitdem im Alltag, also außerhalb der Dialoginitiativen, ihr Kontakt zu Menschen anderer Herkunft entwickelt?"

Abb. 4.24: **„Fremdgruppenkontakt" vor und seit dem Dialogengagement**

überdurchschnittlich religiös und haben ein höheres Alter. Insofern kann dem in der Teilnehmendenbefragung gemachten Kommentar einer erst seit kurzem in ihrer Dialogrunde aktiven evangelischen Rentnerin durchaus zugestimmt werden, wenn sie schreibt: *Sie* [die Dialogrunde] *verläuft wie im Elfenbeinturm – alles sehr lieb gemeint. M. E. wäre es nötig, „normalen" Jugendlichen ein Forum zu liefern.*

Für die Personen, die sich im Dialog engagieren, kommt es aber nicht nur durch die Zusammenkünfte im interreligiösen und interkulturellen Dialog selbst zu einer Zunahme von Intergruppenkontakten. Rund die Hälfte aller von uns befragten DialogteilnehmerInnen geben an, dass seit Beginn ihrer Teilnahme an den Dialogen auch der Kontakt zu Personen anderer Herkunft in ihrem Alltag, also *außerhalb* der Dialogarbeit zugenommen habe. Dies kann auch als Hinweis für den Abbau von Intergruppenunsicherheiten und vermehrten positiven Einstellungen gegenüber Personen einer religiösen und/oder kulturellen ‚Fremdgruppe' durch positive und angenehme Erfahrungen im interreligiösen und interkulturellen Dialog interpretiert werden.

Gemäß dem Stand der sozialpsychologischen Forschung (vgl. Pettigrew und Tropp 2006) müsste sich allein diese quantitative Zunahme von Intergruppenkontakten positiv auf die Einstellungen gegenüber den beteiligten Religionsgruppen auswirken. Anhand unserer Daten lassen sich allerdings keine nennenswerten statistischen Zusammenhänge zwischen einem längeren oder regelmäßigeren Dialogengagement und einer verbesserten Einstellung der Nicht-MuslimInnen gegenüber MuslimInnen feststellen.

Nun mag man sich angesichts der Tatsache, dass unter den Dialogbeteiligten nur sehr geringe Vorurteile (zumindest gegenüber MuslimInnen) vorzuherrschen scheinen, (vgl. Tab. 4.2) fragen, was dann der Dialog überhaupt für den *gesellschaftlichen* Abbau von Vorurteilen beitragen kann. In der Tat sehen einige Dialoginitiativen ihre Aufgabe stärker darin, sich gegen Vorurteile und Intoleranz *außerhalb* der Dialoggruppe einzusetzen. So ergänzt eine Dialoginitiative auf unsere Frage nach Perspektiven der Arbeit, dass *Voreingenommenheiten und Ängste von beiden Seiten abgebaut werden* [sollen]. *Nicht bei unseren 35 Teilnehmern, dort ist es geschehen, sondern übergreifend auf alle an der Basis* […].[48] Dieses Ziel

48 Allerdings lassen die Angaben der befragten DialogteilnehmerInnen darauf schließen, dass in mindestens der Hälfte aller Dialoginitiativen auch eine Bearbeitung von Vorurteilen in der Gruppe stattfindet: Auf die Frage, ob die befragte Person in der Dialoggruppe über eigene Vorurteile spräche, gaben 59 Prozent der DialogteilnehmerInnen/Engagierten an, dass dies

soll häufig mittels Öffentlichkeitsarbeit und öffentlichen Veranstaltungen, die neue TeilnehmerInnen ansprechen, aber auch in der Hoffnung, dass die in den Dialoggruppen beteiligten MultiplikatorInnen in ihre jeweiligen Organisationen und Wirkungsbereiche entsprechende Impulse weitertragen, erreicht werden.

Die sozialpsychologische Vorurteilsforschung gibt hinsichtlich der Reichweite von dauerhaften und positiven Intergruppenkontakten (bspw. im Rahmen einer Dialoginitiative) über den Kreis der eigentlichen TeilnehmerInnenschaft hinaus einige vielversprechende Hinweise. Aufgrund der Bedeutung sozialer Normen für den Versuch vorurteilsfrei zu handeln, kommt dem öffentlichen symbolischen Dialog zwischen wichtigen religiösen und politischen Autoritäten, in dem sie einen kollegialen und wertschätzenden Umgang miteinander ‚zur Schau stellen', für Verhaltensveränderungen in den entsprechenden Bevölkerungsgruppen eine wichtige Rolle zu (vgl. Kap. 4.3.5).

Darüber hinaus können empirische Ergebnisse zum sog. „indirekten Intergruppenkontakt" (vgl. Wright u. a. 1997; Pettigrew u. a. 2007) weitere Anhaltspunkte geben. Sie verweisen darauf, dass nicht nur der *unmittelbare Kontakt* mit Personen anderer sozialer Gruppenzugehörigkeiten zu einem Abbau von Vorurteilen gegenüber diesen Gruppen beiträgt. Vielmehr haben auch die Personen mit derselben sozialen Gruppenzugehörigkeit im Umfeld einer Person Auswirkungen auf ihr Vorurteilsniveau: Wenn Person A jemanden in seinem engeren Bekanntenkreis hat, der/die wiederum mit einer Person anderer sozialer Gruppenzugehörigkeit positive Beziehungen pflegt, beeinflusst dies auch die Einstellungen von Person A gegenüber dieser ‚Fremdgruppe' positiv (ebd.). Der positive Kontakt mit Personen einer ‚Fremdgruppe' wirkt somit auch indirekt auf weitere Personen der Eigengruppe. Es gibt also Grund zu der Annahme, dass über verschiedene Multiplikatoreffekte, der Wirkungskreis auch über den eigentlichen Kreis der Dialoggruppe erheblich hinausreicht.

Der Kontakt in interreligiösen und interkulturellen Dialoginitiativen wird überwiegend als positiv und angenehm wahrgenommen (Tab. 4.3). Angesichts der Tatsache, dass 25 Prozent der dialogaktiven ChristInnen und 86 Prozent der dialogaktiven MuslimInnen in ihrem Alltag Diskriminierungen und Bedrohungsgefühle im Zusammenhang mit Personen anderer Religionen oder Herkunft erfahren (ohne Abb.), kann der Kontakt im Dialog im Idealfall als positiver Kontrapunkt zu negativen Alltagserfahrungen wirken.

(eher) zutreffend sei.

Tab. 4.3: Die überwiegende Mehrheit erlebt den Kontakt im Dialog als positiv und angenehm (Zustimmung)

	Insgesamt, n=285–293	MuslimInnen, n=53–55	ChristInnen, n=193–195
‚In den Diskussionen erscheint meine Religion in einem positiven Licht'	81 %	76,1 %	78,9 %
‚Manche Gespräche sind mir unangenehm'	15,2 %	17,4 %	12,7 %
‚Das Verhalten der anderen vermittelt mir ein Gefühl von Wertschätzung'	95,2 %	93,5 %	95,2 %
‚Ich fühle mich hier in eine religionsübergreifende Gemeinschaft integriert'	85,6 %	87 %	83,7 %

Wie gezeigt werden konnte, ist der interreligiöse und interkulturelle Dialog, wenn er in einem geschützten, kontinuierlichen, dauerhaften und gleichberechtigten Rahmen stattfindet, in vielen Punkten gut geeignet auf eine Verbesserung der Beziehungen zwischen Personen unterschiedlicher sozialer Gruppenzugehörigkeit und auf den Abbau von Vorurteilen hinzuwirken. Kritisch sind dagegen die Gefahren einer Verstärkung von Fremdheitserfahrungen durch die starke Betonung der jeweiligen religiösen Gruppenzugehörigkeiten und der Unterschiede zwischen den Religionen sowie die Entstehung von Situationen, in denen Religionen in einen Wettstreit zueinander treten, zu sehen. Die Konzentration auf Religion bedeutet zudem einen weitgehenden Ausschluss großer Bevölkerungsteile von dieser Kontakterfahrung.

II. Qualitativer Teil

5 Zur Qualitativen Methode

In diesem Kapitel sollen die von uns angewendeten Methoden, ihre Umsetzung in Bezug auf das Forschungsfeld sowie die Modalität unserer Interpretationsarbeit dargestellt werden. Wir haben die Methode der qualitativen Diskursforschung als analytisches Instrumentarium für unser Vorhaben gewählt. Neben einer möglichst weitgehenden Sichtung schriftlich vorliegenden Materials, das in den Datenbestand unserer Untersuchung eingegangen ist, haben wir zahlreiche Feldbesuche unternommen und dort Daten unmittelbar in den Dialogveranstaltungen gewonnen. Das Verfahren der teilnehmenden Beobachtung brachte sicher den größeren Teil des Datenbestands, den es diskursanalytisch zu interpretieren galt. Sowohl die Beschaffenheit unseres Forschungsgegenstands, der nur schwer abzugrenzen ist, als auch die zur Verfügung stehenden Ressourcen machten Eingrenzungen notwendig.[1] Diese Eingrenzungen beziehen sich zuerst auf eine für das Vorhaben plausible Auswahl des qualitativen Samples dieses Untersuchungsteils und weiter auf die – in Bezug auf das Forschungsinteresse – angemessene und sinnvolle Begrenzung der Feldbesuche.

Qualitative Diskursforschung

Die Anlage dieser Studie folgt dem methodischen Instrumentarium der (qualitativen) Diskursforschung nach Keller (2007), der dazu einen Leitfaden entwickelt, der einerseits die maßgeblichen Diskurstheorien vorstellt, andererseits die diskursanalytischen Vorgehensweisen als Analysestrategien der qualitativen Sozialforschung und ihre methodisch-praktische Umsetzung im Feld exemplarisch

1 Wir haben durch unsere Recherchen etwa 270 *formelle* interreligiöse Dialoggruppen ausfindig machen können. Niemand kann sicher sagen, ob es nicht noch mehr solcher Initiativen in Deutschland gibt. *Informelle* interreligiöse Dialoge, die fortwährend im Alltag, am Arbeitsplatz, in der Schule, in der Nachbarschaft oder beim Einkaufen stattfinden, und zwar auch ohne, dass die AkteurInnen sich ihres Dialoghandelns bewusst sein müssen, sind nicht zu erfassen. Sie sind aber dennoch mit dem interreligiösen Dialog als Diskursfeld vielfältig verbunden.

vorführt (vgl. Keller 2007, S. 10). Keller definiert als ‚Diskurs' den Versuch, „Bedeutungszuschreibungen und Sinn-Ordnungen [...] zu stabilisieren und dadurch eine kollektiv verbindliche Wissensordnung in einem sozialen Ensemble zu institutionalisieren" (ebd., S. 7). Die Diskursforschung betrachte Sprechen und Schreiben als soziale Praktiken zur Erzeugung von Sinnsystemen und Werten; sie beobachte die AkteurInnen, die Prozesse, Regelsysteme und Folgen dieses Handelns (vgl. ebd.). „Im Zentrum [...] steht [...] die Analyse institutioneller Regulierungen von Aussagepraktiken und deren performative, wirklichkeitskonstituierende Macht" (ebd., S. 8).

Die Diskursforschung ist „multi-methodisch" (Keller 2007, S. 71). Die Auswahl der Methoden richte sich nach dem jeweils zu untersuchenden Feld. So sei es unerlässlich, „kapazitätsbedingt spezifische Schwerpunktbildungen" vorzunehmen (ebd.). Bezogen auf unser Forschungsfeld heißt das, anzuerkennen, dass es von vornherein ausgeschlossen ist, den interreligiösen und interkulturellen Dialog in seiner Gesamtheit, d. h. mit allen ‚Aussageereignissen' zu berücksichtigen oder auch nur zu dokumentieren – das nämlich hieße, jedes Treffen, jede Veranstaltung, alle Einladungen und Protokolle; Pressemitteilungen, Zeitungsartikel, Fernsehberichte und andere Publikationen aus dem Diskursfeld des interreligiösen Dialogs ohne Ausnahme auszuwerten. Es war daher notwendig, eine sinnvolle Abgrenzung des Felds vorzunehmen. Im Fall dieses Forschungsvorhabens war das möglich, weil die Untersuchung in zwei Bereiche gegliedert ist, die sich gegenseitig zuarbeiten. Im quantitativen Teil sollte das Feld insgesamt bestimmt und die Dialoginitiativen zu ihrer Praxis, ihren Strukturen und Wirkungen befragt werden. Die Inhalte der Befragung korrespondieren größtenteils mit den Erwartungen und Hypothesen, die wir u. a. im Blick auf den qualitativen Teil formuliert haben.

So hat uns bspw. die vorausgegangene Pilotstudie (Klinkhammer und Satilmis 2007) gezeigt, dass sich die AdressatInnen, das Publikum des interreligiösen und interkulturellen Dialogs, bei weitem nicht auf die Mitglieder der entsprechenden Gruppen beschränken. Tatsächlich sind hier über die Initiativen hinaus die beteiligten Religionsgemeinschaften, die jeweiligen Städte und Gemeinden, ja die ‚ganze' Gesellschaft angesprochen. Viele AkteurInnen sehen sich durchaus stellvertretend für die Gesellschaft in ihrem Dialogengagement. Umgekehrt zeigt sich der Dialog selber auch von gesellschaftlichen und politischen Diskur-

sen geprägt, in manchen Fällen gar überlagert. Insbesondere der Dialog zwischen ChristInnen und MuslimInnen kann kaum unabhängig von Migrations- und Integrationsdiskursen geführt werden. Gleichzeitig sind Diskussionen darüber, welche Orte den Religionen in einer säkularen Gesellschaft zugewiesen werden und ob die Angehörigen der beteiligten Religionen sich mit diesen Zuweisungen arrangieren (können), wichtige diskursive Felder im Dialog: Die Verhältnisse von Religion zu Staat und Gesellschaft werden hier austariert; die Auseinandersetzungen mit ‚anderen' Religionen bieten die Möglichkeit, diese Fragen aus einem unbekannten Blickwinkel heraus zu betrachten.

Die qualitative Diskursforschung „untersucht Prozesse der sozialen Konstruktion und Kommunikation symbolischer Ordnungen in institutionellen Feldern der Gesellschaft, also gesellschaftliche Objektivierungsprozesse von Wissen, institutionalisierte Wissensordnungen, gesellschaftliche Wissenspolitiken, deren Aneignung durch soziale Akteure sowie die davon ausgehenden Wirklichkeitsaffekte" (Keller 2007, S. 65). Die Diskursforschung ist deshalb vor allem Interpretationsarbeit, die einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik verpflichtet ist. Texte, Praktiken und Artefakte – sofern sie als Ergebnis unserer Feldbesuche, als Textdokumente oder als religiös konnotierte (soziale und performative) Arrangements in unsere Untersuchung eingegangen sind – sind Keller zufolge „materiale Manifestationen gesellschaftlicher Wissensordnungen" (ebd., S. 74); solches Material wird analysiert, um erstens Informationen über das Feld zu gewinnen – die in dieser Form und Menge bisher nicht fassbar waren – und zweitens die Diskurse im interreligiösen Feld rekonstruieren zu können (vgl. ebd., S. 75 f.). Der Begriff ‚Diskurs' sei dabei ein Konstrukt der SozialforscherInnen; es werde hypothetisch unterstellt, „dass spezifischen empirischen Daten, die zunächst als *singuläre* [...] Ereignisse (Äußerungen) existieren und dokumentiert sind, ein Zusammenhang, eine Regel oder Struktur unterliegt. Eine solche Annahme *muss* als Suchhypothese für die Zusammenstellung eines Datenkorpus eingesetzt werden" (ebd., S. 79, Hervorh. i. Orig.).

Ein besonderes Augenmerk gilt der spezifischen Form des (interreligiösen) Gesprächs, die wir anhand eines Modells von Deppermann (1999) betrachten: wir untersuchen die Gesprächsorganisation im interreligiösen und interkulturellen Dialog z. B. im Hinblick auf Machtprozesse, die Darstellung von Sachverhalten (Wissen, Klassifikation), das Gespräch als zielbezogene Handlung (Dialogziele), die sozialen Beziehungen zwischen den Teilnehmenden und ihren Identitäten,

die Gesprächsmodi (direktiv, offen, provokativ) sowie Prozesse der Verständigung und Kooperation (vgl. Deppermann 1999).

Teilnehmende Beobachtung

Die teilnehmende Beobachtung, gelegentlich auch qualitative Beobachtung genannt, wurde zuerst als Methode in der Kulturanthropologie und Ethnologie „mit Erfolg angewandt" (Lamnek 1995, S. 239). Der Methodentransfer in die Soziologie begann, als diese sich den sogenannten „Subkulturen" als Untersuchungsgegenstand annahm. Allerdings wurde die teilnehmende Beobachtung – von der Soziologie – zunächst als unwissenschaftlich abgetan. Jedoch habe sich das Verfahren insbesondere durch die Arbeiten der ‚Chicagoer Schule' langfristig etabliert und sich in der ‚Subkulturforschung', wo die teilnehmende Beobachtung im Verbund mit anderen qualitativen Methoden sich als weitaus zuverlässiger denn andere Verfahren erwiesen hat (vgl. ebd.).

Das Ziel der teilnehmenden Beobachtung beschreibt Lamnek mit Köckeis-Stangl (1980, S. 348) als „Rekonstruktion der Erklärungen, Handlungsgründe und Absichten von Handelnden [...] durch kommunikative Interaktion mit den Handelnden" (ebd., 239) und definiert es mit der Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (1976, 433 f.) als „methodisch kontrolliertes Fremdverstehen". Die qualitative Forschung versucht so, „die Sinnstrukturen der Feldsubjekte situativ [zu] erschließen, indem sie in sich strukturierte soziale Gebilde und die Handlungskontexte von Individuen (vgl. ebd.) erfasse.

„Das maßgebliche Kennzeichen der teilnehmenden Beobachtung ist der *Einsatz in der natürlichen Lebenswelt der Untersuchungspersonen. Der Sozialforscher nimmt am Alltagsleben der ihn interessierenden Personen und Gruppen teil* und versucht durch genaue Beobachtung, etwa deren Interaktionsmuster und Wertvorstellungen zu explorieren und für die wissenschaftliche Auswertung zu dokumentieren" (Lamnek 1995, 240, Hervorh. i. Orig.). Sie ist insbesondere dort verbreitet, wo es um „die *Erforschung fremder Kulturen und Völker geht*", also in der Ethnologie und Kulturanthropologie; das „Fremdheitspostulat" könne aber auch als interpretatives Paradigma bei der Milieuerschließung innerhalb der eigenen Kultur angesetzt werden, insofern letztlich jedes Verstehen Fremdverstehen sei (vgl. ebd., mit Verw. auf Schütze u. a. 1976).

Lange Zeit war die teilnehmende Beobachtung in den Sozialwissenschaften eher marginalisiert. Es hat jedoch seit den 1990 Jahren eine sprunghafte Verbrei-

tung gegeben, die u. a. durch die neuere Migrationsforschung befördert wurde. Vor allem die Zusammenhänge von Migration und Religion waren so schlüssiger zu fassen und zu beschreiben. U. a. die Religionswissenschaft profitierte als Disziplin bereits früher dadurch, dass die vielfältigen religionswissenschaftlichen Analysen vor allem aus der englischsprachigen Sozialanthropologie einen neuen komparatistischen Zugang zu den interferierenden Feldern von Religion und sozialer Struktur ermöglichten. In der Folge beider Entwicklungen erschienen zahlreiche Arbeiten, die sich eines qualitativen Instrumentariums bedienten, um bspw. die Situierung des Islams als Religion in der Bundesrepublik und Westeuropa und die Lage der MuslimInnen zu untersuchen.

Für unser Projekt hat die qualitative Beobachtung vor allem den Zweck, sprachliche Aussageereignisse, die ohne den ihnen eigenen sozialen Kontext sowie ohne eine Einordnung der jeweiligen SprecherInnen in einen sozialen und diskursiven Zusammenhang nicht zu interpretieren wären, verständlich zu machen. Es ist dazu notwendig, den Dialog „in der natürlichen Lebenswelt" (Lamnek 1995, S. 243) der Dialoginitiativen zu beobachten und wenigstens partiell „am Alltagsleben der […] Gruppen teilzunehmen" (ebd.). Diese Herangehensweise ist u. a. deshalb Erfolg versprechend, weil über das Feld des interreligiösen und interkulturellen Dialogs von ChristInnen und MuslimInnen bisher wenig bekannt ist. Die vorhandene Literatur besteht zu einem großen Teil aus theologischen Standortbestimmungen von AkteurInnen aus den beteiligten religiösen Gruppen sowie aus eigenen Berichten über die geleistete Arbeit und die dabei gemachten Erfahrungen. Wir betreten also in gewisser Hinsicht Neuland.

Auswahl und Zusammensetzung des qualitativen Samples

Im qualitativen Teil unserer Untersuchung betrachten wir 20 interreligiöse und interkulturelle Dialoginitiativen genauer. Bei der Auswahl der Initiativen ging es uns darum, ein kontrastreiches Sample zu erfassen, das die bundesweite Dialoglandschaft mitsamt regionalen und strukturellen Unterschieden abbildet, d. h., die ausgesuchten Initiativen sollten in ihren Besonderheiten charakteristisch für den interreligiösen Dialog in Deutschland sein. Unser Ziel war es, möglichst verschiedene Gruppen auszuwählen, die in ihrer Verschiedenheit typisch im Hinblick auf bestimmte Dialogformen und -ziele sowie auf die Zusammensetzung der Teilnehmendenschaft sein sollen. So sind sehr unterschiedliche Initiativen im Rahmen des Forschungsprojekts vertreten. Sie weichen voneinander ab hin-

sichtlich des Institutionalisierungsgrads, ihrer Größe, des Einzugsbereichs und der organisatorischen und institutionellen Anbindung. Darunter sind Dialoginitiativen, die ausschließlich lokal, auf Gemeindeebene, agieren. Solche Gruppen können an konkrete religiöse Gemeinden, Gruppen und Vereine angebunden sein – diese treffen sich dann bspw. in den Räumen von Kirchengemeinden, Pfarreien oder Moscheevereinen –; es gibt aber auch Gruppen auf kommunaler Ebene, die sich in soziokulturellen Zentren versammeln und sehr bewusst keine religiösen Gemeinschaften in ihre Struktur einbinden. Es gibt weiter Initiativen, die sich ausschließlich an ein Fachpublikum richten (wobei die Kategorie ‚Fachpublikum' hier nicht gleichzusetzen ist mit ‚AmtsträgerInnen' oder ‚FunktionärInnen') und solche, die ausschließlich religiöse rspt. theologische Laien ansprechen (wobei ‚AmtsträgerInnen' nur dann nicht ausgeschlossen sind, wenn sie in dieser Runde als ‚Privatpersonen' auftreten und agieren). Diese Gruppen sind gleichermaßen in sehr kleinen Ortschaften wie auch in Städten und Großstädten angesiedelt.

Andere Initiativen sind mit Erwachsenenbildungsträgern organisatorisch verbunden. Diese Anbindung kann ausschließlich finanzielle Gründe haben – wenn darüber Honorare und andere Kosten abgerechnet werden sollen –, dem Dialogkonzept kann aber auch ein explizites pädagogisches Konzept zu Grunde liegen. Die Arbeit solcher Initiativen versteht sich dann als eine spezifische Form von (inter-)religiöser und ggf. auch politischer Bildung. In die Arbeit ist dann ein größerer Anteil hauptamtlicher Kräfte eingebunden. Manche Gruppen kooperieren eng mit den kommunalpolitischen Institutionen; dann sind Ausländer- bzw. Migrationsbeauftragte oder SozialdezernentInnen unter den Mitgliedern. Vglw. oft sind Schulen über die LehrerInnenschaft vertreten und selbstverständlich Geistliche der großen Kirchen sowie Vereinsmitglieder (auch Vorstände) von Moscheevereinen. Imame sind in der Fläche selten kontinuierlich vertreten.

Bei den Dialoginitiativen, die in unsere qualitative Forschung eingegangen sind, handelt es sich in der Regel nicht um theologische Disputationen von WissenschaftlerInnen und/oder religiösen GelehrtInnen über ‚letzte Glaubenswahrheiten', sondern um alltagsbezogene, eng an die Lebenswirklichkeit der Beteiligten gebundene kommunikative Akte, die dennoch auf einer persönlich-individuellen Ebene in einem hohen Maße als sinnstiftend erlebt werden.

Um angesichts dieser Vielfalt eine Vergleichbarkeit der Dialoginitiativen sicherzustellen, wurden bei der Auswahl verschiedene Kriterien zugrunde gelegt:

so sollte es regelmäßige Treffen mit einer relativ stabilen Zusammensetzung der Teilnehmenden geben. Wichtig war ferner, dass MuslimInnen tatsächlich am Austausch beteiligt sind. Angesichts der zahlenmäßigen Überlegenheit der christlich (bzw. säkular-mehrheitsgesellschaftlich) initiierten Dialoginitiativen haben wir für die Untersuchung Wert darauf gelegt, auch von MuslimInnen angestoßene und verantwortete Dialoge einzubeziehen, selbst wenn sie im Einzelfall von der klassischen Form (regelmäßiger Gesprächs- oder auch Gebetskreis) abweichen.

Der Feldzugang für unsere teilnehmenden Beobachtungen verlief zum Teil über DialogakteurInnen, die aus der Pilotstudie bereits bekannt waren; das war unkompliziert, da diese unserem Projekt gegenüber häufig aufgeschlossen waren und sich gerne an der Evaluation beteiligen wollten. Um die – oben angesprochene – Ausgewogenheit im qualitativen Sample zu erreichen, haben wir darüber hinaus im Internet nach weiteren Initiativen recherchiert und über Telefonate erste Kontakte hergestellt, um vor Ort teilnehmende Beobachtungen durchzuführen. Einige Gruppen haben von unserem Projekt gehört und von sich aus den Kontakt gesucht und wollten gerne in die Untersuchung aufgenommen werden.

Die ausgesuchten Initiativen wurden durchschnittlich drei- bis fünfmal besucht. In der Regel hatten die MitarbeiterInnen über den gesamten Untersuchungszeitraum feste Gruppen, nur wenn es ratsam erschien, wenn z. B. die Interpretation der Ergebnisse nicht eindeutig war, haben wir die Gruppen bzw. die teilnehmenden BeobachterInnen getauscht. Wenn dieses Verfahren auch nicht in jedem Fall das Ergebnis gebracht hat, das wir uns erwartet hatten, so war es doch interessant zu sehen, dass die Allianzen, die Beziehungen zwischen teilnehmender/m BeobachterIn und Feld (einschließlich InformantInnen), wie sie sich im Verlauf einer solchen Untersuchung zwangsläufig ergeben, wechselnde sind: Der Mechanismus von Erwartungen und Zuschreibungen, wie er im sechsten und siebten Kapitel näher beschrieben wird, bezieht die FeldforscherInnen ein.

In der Regel ist die Aufnahme der ForscherInnen in den besuchten Dialoginitiativen freundlich gewesen. Anfangs gab es häufiger (legitime) Fragen zum Projekt, zu seinen Verfahrensweisen und Zielen, auch zu den AuftraggeberInnen. Genauso wurde mitunter der im Vorhaben zugrunde gelegte Dialogbegriff hinterfragt. Dass das Dialogos-Projekt selber keine theologische Anlage hat, wur-

de gelegentlich kritisiert. Bei einigen kontaktierten Initiativen waren wir auch nicht willkommen; wenn dies so war, dann ging die reservierte Haltung uns und dem Projekt gegenüber eher von den christlichen Beteiligten aus. Aber es gab auch muslimische AkteurInnen, die uns zunächst zu Veranstaltungen einluden, um uns dann im Verlauf eines Tagesseminars wieder auszuladen.

Bei den meisten Feldbesuchen wurde die elektronische Aufnahme der Sitzungen erlaubt. War das nicht der Fall, dann wurde dies inhaltlich begründet – z. B. wenn Persönliches besprochen wurde. Es gibt aber auch Gruppen, die ihre Treffen und das dort Besprochene als eine Art Schonraum sehen, in dem die Teilnehmenden ihre Gedanken und gerade auch ihre unter Umständen sehr persönlichen religiösen Einstellungen entwickeln sollen, ohne dass diese gleich Teil eines mutmaßlich problemzentrierten sozialen oder religiösen Felds sein oder werden sollen.

Wir verfügen also in den meisten Fällen über Abschriften der Tonbandprotokolle von den von uns besuchten Sitzungen und Treffen. Zusätzlich haben wir unsere Beobachtungen unmittelbar während der Besuche handschriftlich festgehalten. Dieser Akt des Protokollierens war auch im Forschungsprozess wichtig: Es dokumentierte, dass wir den jeweiligen Veranstaltungen in einer konkreten Absicht beigewohnt haben und half so, unsere Rolle und die Beziehung zum Feld zu definieren. Das so zusammengekommene Material wurde mit weiteren Gedächtnisprotokollen zu detaillierten Berichten verarbeitet. Die Transkriptionen der Tonaufnahmen und die Berichte stellen einen großen Teil der Datenbasis dar. Darüber hinaus wurde uns von den Initiativen umfangreiches weiteres Material (Reader, Jahrbücher, Protokolle, Flyer) zur Verfügung gestellt. Auch die Internetseiten – soweit vorhanden – wurden untersucht; ihre Inhalte – sowie gedruckt vorliegende Werke, Zeitungsartikel etc. – gingen in unsere Untersuchungen ein.

Abschließend einige Bemerkungen zur Auswahl der Fallbeispiele: Wir haben für die Beschreibung des Dialoggeschehens Aussageereignisse gewählt, die unseres Erachtens einen illustrierenden und zugleich exemplarischen Charakter haben. Mit unseren Fallbeispielen möchten wir den LeserInnen einen tieferen Einblick in Zusammenhänge ermöglichen, einen Eindruck davon, in welchem gesellschaftlichen Kontext welche Aussageereignisse zu verorten sind, welchen Dynamiken sie unterliegen und wie sie sich aus diesem Kontext heraus verstehen lassen. Diese Dynamiken zeigen sich vielfach verwoben mit Wertekonflikten. In der spezifischen Ausprägung, die wir beschreiben können, folgen die Wertekon-

flikte häufig einer vorgegebenen Struktur von Mehrheit und Minderheit: MuslimInnen und ihre Formen von religiöser Vergemeinschaftung stehen anders, grundsätzlicher, unter Legitimationsdruck als die beteiligten ChristInnen und ihre Kirchen. In anderen gesellschaftlichen Kontexten, mit anderen Konstellationen von (religiösen) Mehr- und Minderheiten würde sich das Setting anders darstellen: Wir wissen beispielsweise aus Untersuchungen über die Charakterisierung von Minderheitenreligionen in Schulbüchern, dass die Angehörigen religiöser Minderheiten auch in islamisch geprägten Ländern eher kritisch thematisiert werden, und dass es langen Atem und Überzeugungsarbeit braucht, bis (bildungspolitische) VertreterInnen der gesellschaftlichen Mehrheit überhaupt einmal in die Lage versetzt sind, womöglich problematische Zuschreibungen (in Schulbüchern) als solche wahrzunehmen (s. dazu u. a. Hock und Lähnemann 2005).

Solche strukturellen ‚Schieflagen', die häufig und auch von uns dem interreligiösen und interkulturellen Dialoghandeln in Deutschland attestiert werden, ergeben sich so gesehen nicht allein aus einem quasi statischen Verhältnis verschiedener Religionen zueinander; die Verhältnisse der Religionen sind vielmehr dynamische und von der jeweiligen Mehrheit und Minderheit geprägt. Die Vorzeichen, unter denen unsere Beobachtungen stehen und zu lesen sind, sind in dieser Hinsicht abhängig von gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Umständen.

6 ‚Religion' im interreligiösen Dialog

Es mutet als eine Selbstverständlichkeit an, dass es in einer Studie über den interreligiösen und interkulturellen Dialog zwischen ChristInnen und MuslimInnen[1] um ‚Religion' geht. Unter den AkteurInnen, die sich mit ihren Dialoginitiativen zur Teilnahme an unserer Studie bereit erklärt haben, ebenso unter den potenziellen RezipientInnen und selbstredend auch in unseren Vorannahmen besteht eine unausgesprochene Übereinkunft, dass Religion – der Austausch über Religionen – das eigentliche Zentrum des interreligiösen Felds ausmache. Tatsächlich gibt es große Unterschiede. So kann Religion eine Folie bilden, auf der vor allem politische Meinungen – etwa im Kontext des Integrationsdiskurses – in den Wettstreit treten; Religion kann genutzt werden, um einen eigenen Standpunkt abzusichern, um Menschen in Pflicht oder Verantwortung zu nehmen; allein ihre Thematisierung vermag – insofern sie an das Vertraute anknüpft – solche Menschen auszuschließen, ihre Praxis herabzusetzen, deren Vertrautes sich anders zusammensetzt.

Die Wahrnehmung von Religion

Ob es eine (globale) Rückkehr der Religion gibt, ob die nur für das Feld der politischen Auseinandersetzung oder auch lebensweltlich festzustellen ist oder ob wir auch für die Religionen nur unterschiedliche Konjunkturen beschreiben können, die sich nach bestimmten Gesetzmäßigkeiten wiederholen, sei dahingestellt. Die Debatten darüber sind so zahlreich wie disparat – einmal wird von einem letzten antiaufklärerischen Aufbäumen, das die Säkularisation rückgängig machen wolle, gesprochen, ein andermal davon, dass eine erneuerte Religion die entzauberte Welt wieder zu humanisieren in der Lage sei –; ihre Positionen

1 An der Studie haben, s. dazu Kap. 3.3.4, auch Angehörige weiterer Religionsgemeinschaften teilgenommen, z. B. Buddhisten, Hindus, Yeziden, Bahá'í, Aleviten, um die wichtigsten zu nennen.

sollen auch an dieser Stelle nicht verifiziert werden. Sie beeinflussen jedoch das (inter-)religiöse Diskursfeld.

Diejenigen Angehörigen einer Religionsgemeinschaft und etliche andere, religionslose, aber eben nicht religionsferne Menschen, die sich im interreligiösen Dialog engagieren, gehen mehrheitlich davon aus, dass dieser Dialog, speziell der christlich-muslimische, zum innergesellschaftlichen Frieden und darüber hinaus zum Frieden in der Welt wichtige Beiträge zu leisten vermag. Sie handeln häufig aus tiefer Überzeugung, dass ihr Engagement nicht nur für die persönlich Beteiligten und die Religionsgemeinschaften wichtig und wirksam sei, sondern stellvertretend für die ganze Gesellschaft geleistet werde, die davon profitiere.

Der Religion, den Religionen, werden dabei Möglichkeiten wechselnder Aggregatzustände zugeschrieben, sie könnten – missbraucht – gleichermaßen zu Hass und Unfrieden aufstacheln wie Ausgleich, Versöhnung und wirklichen Frieden erst möglich machen.[2] Die letztere Möglichkeit – so die mehrheitliche Position im Dialog – repräsentiere den eigentlichen Kern aller Religionen. Im Kontext von interreligiösen und interkulturellen Dialogen wird diese zweite Gruppe von Fähigkeiten denn auch als Voraussetzung für etwas bezeichnet, was als „offener Dialog auf gleicher Augenhöhe" (Hippler 2006, S. 121) und „fruchtbarer Dialog" (Abu Zaid 2006, S. 124) ein Gegenprogramm zum unversöhnlichen *Clash of Civilizations* (vgl. Huntington 1996) meint – wie wir zeigen konnten, gerade nach dem 11. September 2001.[3] Deshalb ist es im Rahmen unserer Untersuchung von großem Interesse, wie und zu welchem Zweck Religion, Religiosität, religiöse Praxis und der spezifische friedensstiftende Beitrag der Religionen in interreligiösen und interkulturellen Dialoginitiativen evoziert, verhandelt, konnotiert und bewertet werden. Jeder Form von Gemeinschaftsbildung, also auch den Religionsgemeinschaften, wohnen Möglichkeiten, Impulse zur Exklusion,

2 „Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden", lautet die im Dialog vielfach aufgenommene zentrale These des Theologen Hans Küng (Küng 2010).

3 In der hier nur kurz angeführten Untersuchung von Hippler (2006) und einem zugehörigen Kommentar von Abu Zaid (2006) werden gerade die Fähigkeit und Bereitschaft der Dialogpartner zu ehrlicher Selbstkritik als Dialogvoraussetzung verstanden. Beide Autoren kommen zu unterschiedlichen Schlüssen in Bezug auf die Affinität von Religion und Gewalt: während Hippler Religion eher durch eine „Beziehung, die die Gewalttäter [erst] schaffen" (Hippler 2006, S. 132) instrumentalisiert sieht, analysiert Abu Zaid, dass in der „Verschmelzung von Geschichte und Heiligen Texten" Gewalt Teil von Religion und Theologie sei (Abu Zaid 2006, S. 154).

zur Zurückweisung des ‚Anderen', zur Dichotomisierung inne. Auch die Dialoginitiativen sind als ‚Schnittmenge' der beteiligten Religionsgemeinschaften von diesen strukturellen Problemen betroffen; an der Aufhebung von deren Wirkungen wird aus der Sicht der AkteurInnen im gelingenden interreligiösen Dialog gearbeitet. Aus einer Binnenperspektive mag das bedrohlich erscheinen. Die AkteurInnen sind deshalb in gewisser Hinsicht Grenzgänger, die in ihren Gemeinschaften fast ein wenig am Rande stehen, weil sie sich wenigstens zeitweise in Aushandlungsprozesse um das eigentlich nicht Verhandelbare begeben: die Wahrheit. Zwischen Zentren und Peripherien, Leitungsebenen und Basen der Religionsgemeinschaften bestehen deshalb nicht selten Spannungen. Die Bandbreite der durch das Projekt erfassten Dialogformen auf unterschiedlichen Ebenen ermöglicht es dabei, dass diese Aspekte gleichermaßen aus einer religiösen bzw. theologischen Binnenperspektive wie in Form von nicht eigentlich als ‚religiös' zu charakterisierenden Zuschreibungen von innen oder außen, etwa aus eher politisch bestimmten Diskursfeldern heraus, untersucht werden können.

Wenn wir die Gründungsdaten[4] der von uns untersuchten Dialoginitiativen näher betrachten, fällt auf, dass die Gründung von Dialoginitiativen in einem engen Zusammenhang mit der Wahrnehmungsänderung von türkeistämmigen ZuwandererInnen – die stehen jetzt nicht mehr als AusländerInnen, sondern als MuslimInnen im Fokus des Interesses – und Konflikten zwischen Staaten und/oder Staaten und asymmetrischen politisch-militärischen Gruppierungen zu verorten ist. Daraus aber einzig auf eine Konfliktorientierung der Dialoginitiativen zu schließen, ginge an der Realität vorbei: Es ist gerade das den Religionen zugeschriebene friedensstiftende Potenzial, das aus der Sicht der AkteurInnen mit dem gleichen Recht auf eine lösungsorientierte Option (s. dazu Klinkhammer und Satilmis 2007, S. 69–72) im und durch den Dialog schließen lässt. Das verweist auf eine explizit religiöse Kategorie von Verheißung und kann – mit aller gebotenen Vorsicht – durchaus als Gegenentwurf zu ‚exklusivistischen' Religionsauffassungen verstanden werden.[5]

4 Die werden in Kap. 3.1 differenziert dargestellt.

5 „Religionsbegriffe, die nur zur Selbstbezeichnung dienen und die Funktion der Abgrenzung nach außen haben, sind exklusivistische Religionsbegriffe. Demgegenüber sind Begriffe, die dazu dienen, die eigene Religion und andere Religionen unter einem gemeinsamen Religionsbegriff zusammenzufassen, als komparatistische Religionsbegriffe zu bezeichnen. Exklusivistische Religionsbegriffe können sich zu komparatistischen wandeln und vice versa. Dies trifft auch auf den Begriff *Religion* selbst zu" (Haußig 1999, S. 31 f.). Bezogen auf den

Wer spricht mit wem?

Die von uns untersuchten Dialoginitiativen erreichen wegen der im Projekt angelegten Auswahlkriterien mehrheitlich evangelische und katholische ChristInnen sowie sunnitische MuslimInnen. Mancherorts sind jedoch auch Angehörige anderer Religionen beteiligt. Da sind neben den genannten auch Mitglieder der aramäischen und der orthodoxen Kirchen, des Weiteren BuddhistInnen, Hindus, AlevitInnen, Yezidi, Bahá'í sowie Juden/Jüdinnen zu nennen. Allein an dieser Aufzählung, die zufällig ist und keine Rangfolge in Bezug auf die zahlenmäßige Beteiligung darstellt, wird deutlich, dass es in vielen Initiativen nicht nur um einen Dialog zwischen autochthonen und allochthonen Mitgliedern von Religionsgemeinschaften geht. Dort, wo außer ChristInnen und MuslimInnen noch AnhängerInnen weiterer Religionen vertreten sind, differenziert sich der persönlich-biografische Hintergrund der Teilnehmenden rasch weiter aus. Die BuddhistInnen sind in aller Regel KonvertitInnen; sie hängen häufig verschiedenen Schulen an und vertreten sehr unterschiedliche Praxen bzw. Lehren. Die Bahá'í im Dialog sind mehrheitlich konvertierte autochthone Deutsche, mitunter sind aber auch EinwanderInnen bzw. Flüchtlinge aus dem Iran dabei. ‚Orientalische' ChristInnen und AlevitInnen teilen mit vielen MuslimInnen die Migrationserfahrung, aber auch unter ihnen sind Flüchtlinge, die teilweise traumatische Verfolgungs- und Fluchterlebnisse verarbeiten müssen – auch und gerade im Dialog. Unter den Hindus im qualitativen Sample sind nur im Fall einer Dialoggruppe EinwanderInnen aus Indien oder Sri Lanka, häufiger aber (jüngere) AnhängerInnen der Hare-Krishna- und der Brahma-Kumaris-Bewegung. Beide Gruppen zeichnen

interreligiösen Dialog und seine zeitgenössische Praxis, soweit beide Gegenstand dieser Untersuchung sind, lassen sich Haußigs Ausführungen vielleicht dahingehend erweitern, dass solche Wandlungen hier nicht nur potenziell und gelegentlich, sondern permanent stattfinden, dass sie geradezu ein Spezifikum des Dialogs bilden. Mit der religionswissenschaftlichen Typologie Haußigs interferiert in gewisser Weise das Modell einer „pluralistischen Theologie der Religionen" Knitters (Knitter 1997). Dem geht ein ähnliches, jedoch (auch) an die Biografien und die Erfahrungshorizonte der Gläubigen gebundenes Stufenmodell voraus. Knitter beschreibt eine Entwicklung, die ebenfalls mit dem Begriff „Exklusivismus" (für eine Religionsauffassung, die die eigene Tradition verabsolutiere und andere Religionen als falsche ausschließe) beginnt. Der folgende „Inklusivismus" erkenne das Bemühen um Wahrheit in anderen Religionen an, jedoch bleiben deren Bemühungen – im Vergleich zum Christentum – vorläufige Versuche. „Pluralismus" stehe schließlich für die Erkenntnis, dass sich die Religionen gleichermaßen darin auszeichnen, dass sie das (göttliche) Geheimnis suchen oder ihm treu bleiben (vgl. Knitter 1997, S. 17–20; Lienemann-Perrin 1999, S. 139 ff.).

sich (in Deutschland) durch einen hohen Anteil von KonvertitInnen aus; für die Hare-Krishna-Bewegung sind aber nicht nur Konvertierte deutscher Herkunft im Dialog, sondern bspw. MigrantInnen aus Russland bzw. der ehemaligen Sowjetunion. Für die jüdischen Gemeinden sind keine KonvertitInnen in unserem Sample, dafür aber ausschließlich Menschen, die aus Ländern der ehemaligen Sowjetunion eingewandert sind. Muslimische Flüchtlinge aus der ehemaligen Sowjetunion, Tschetschenen hauptsächlich, haben dennoch andere Gesprächsbedarfe. Nicht zuletzt sind auch unter den MuslimInnen konvertierte und ‚geborene' Muslime. Wir sehen also, dass es mit der Scheidelinie zwischen ChristInnen und MuslimInnen, zwischen Einheimischen und ZuwanderInnen nicht getan ist. Diese religiöse und kulturelle Vielfalt dynamisiert den Dialog sehr. Selbst dort, wo nur MuslimInnen und ChristInnen miteinander sprechen, sorgt die Erfahrung multipler Kulturen in modernen Gesellschaften dafür, dass es kulturelle wie religiöse Hegemonien kaum mehr gibt: Auch wenn er oft leer bleibt, für die ‚anderen' Religionen steht ein ‚freier Stuhl' im interreligiösen Dialogkreis bereit.

6.1 Die gesellschaftliche Ebene: ChristInnen und MuslimInnen in der säkularen Gesellschaft

Die zeitgeschichtlichen Bemühungen um einen interreligiösen Dialog – seine theologischen Begründungen und praktischen Versuche – haben in Deutschland zwei ausgeprägte Traditionsstränge: den Versuch der Aussöhnung von (deutschem) Christentum und Judentum nach der Shoa zum einen und den Zuzug von türkischen Arbeitskräften nach Deutschland ab den 1950er Jahren zum anderen. Während der erste Strang sich durch eine gewisse Bringschuld der Kirchen wegen unterlassenen Widerspruchs oder der aktiven Unterstützung bei der Vernichtung des deutschen und europäischen Judentums auszeichnet, hat sich der zweite erst im Laufe der Migrationsgeschichte der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelt: Wurden die ZuwanderInnen in der alten BRD zunächst vorrangig als AusländerInnen, gelegentlich abhängig von der Religionszugehörigkeit als Klientel von Arbeiterwohlfahrt, Caritas oder Diakonie (vgl. Ceylan 2006, S. 167; Attia 2009, S. 69; und ausführlich Hunn 2005, S. 146)[6] wahrgenommen

6 Caritas und Diakonie waren zunächst für katholische und evangelische, die Arbeiterwohlfahrt für muslimische MigrantInnen zuständig. Später – oft infolge von organisatorischen

und pauschal einer willkürlichen Kategorie von Süd- und SüdosteuropäerInnen zugewiesen, so wird ein Teil von ihnen heute mit dem Islam identifiziert. AusländerInnen wurden zu MuslimInnen. Diese ‚Religionisierung‘ ist sicher nicht unproblematisch, insofern sie die betreffenden Menschen nicht als Individuen abbildet, sondern sie einem konstruierten Kollektiv zurechnet. Der Fokus auf ‚den‘ Islam ist aber zugleich auch ein Ergebnis von Integrationsprozessen, die mit religiöser Institutionalisierung einhergehen: Erst durch die Einrichtung von Gebetsräumen und Moscheen, die Gründung von Trägervereinen und Dachverbänden, die Schaffung einer ‚religiösen Infrastruktur‘ wurde der Islam als Religion von ZuwanderInnen konkret erfahrbar. Am Beispiel der ‚anderen‘ Religion lassen sich so zwei Aspekte zeigen, die Wahrnehmung von Andersheit und die Zuschreibung von Differenz.[7]

Die veränderte Wahrnehmung hat unterschiedliche ursächliche Faktoren. Dazu gehören das Bedürfnis nach religiöser Selbstorganisation der ArbeitsmigrantInnen über einen privaten Rahmen (z. B. in den Wohnheimen der 1960er Jahre) hinaus, der so genannte Familiennachzug, der zur Verstetigung der Migration als ein kontinuierlicher Prozess beigetragen hat, und nicht zuletzt auch Abgrenzungstendenzen mit dem Ziel, kulturelle und religiöse Identität zu bewahren oder erst – neu, anders – zu konstruieren.[8]

Andererseits veränderte sich die Sicht ‚des Westens‘ auf die Religion im Allgemeinen und den Islam und die MuslimInnen im Besonderen nach der Iranischen Revolution und dem Sieg der Republikaner in der amerikanischen Präsident-

---

und/oder wirtschaftlichen Neuorientierungen der Träger – haben auch kirchliche Sozialverbände die ‚Betreuung‘ von muslimischen EinwanderInnen übernommen (vgl. u. a. Klause 2006, S. 132).

7 Die Anerkennung der Andersheit bedeute nicht zugleich die Zuschreibung von Differenz, sie habe jedoch die prinzipielle Anerkennung der Pluralität von Diskursen (als Kulturen) zur Voraussetzung (vgl. Mıhçıyazgan 2010, S. 77).

8 Diese spezifischen Konstruktionen religiöser Identität setzen die Migrationserfahrung geradezu voraus. Sie zu verstehen verlangt die Erkenntnis, dass solche Entwicklungen nur *à la longue* zu verstehen sind: „Was nach Anerkennung heischt und der Anerkennung bitter bedarf, ist nicht die Anerkennung als Türke (oder auch als Muslim), sondern die Anerkennung der besonderen Lage, als Türke in Deutschland zu leben. Es geht um die Anerkennung der Prozesshaftigkeit, der Komplexität und der Dynamik der Situation: Es geht um die Tatsache, dass man in einer der türkischen Kulturen aufwächst, dort eine bestimmte Kompetenz erwirbt und sich mit dieser Ausgangslage in einer Gesellschaft bewegt, deren Diskurs sich auf zum Teil diametral entgegengesetzte Werte bezieht“ (Schiffauer 1997, S. 151).

schaftswahl 1980, der ohne die massenhafte Mobilisierung konservativer christlicher Wählerschichten nicht möglich gewesen wäre. Die Dichotomisierung der Welt in zwei zivilisatorische Blöcke mit ihren personalisierten Polen, Ayatollah Ruhollah Musavi Chomeini und Präsident Ronald Reagan, folgte nun nicht mehr dem Muster des Kalten Krieges, sondern signalisierte die Rückkehr der Religion als politischer Faktor (vgl. dazu Antes 2001; Riesebrodt 1990, 2000).

Die neue Aufspaltung der Welt in Ost und West hatte einen konkreten regionalen Konflikt mit globalen Auswirkungen in ihrer Mitte, der nun ebenfalls neu und religiös gedeutet wurde. Wurden die Auseinandersetzungen zwischen dem säkularen Staat Israel und dem nationalistischen palästinensischen Widerstand zunächst dem politischen Feld zugeordnet, standen sich schließlich religiös begründete ‚Zivilisationen' gegenüber: die demokratisch-säkulare jüdisch-christliche und die unaufgeklärt-despotische islamische Kultur.

Der Gedanke der christlich-jüdischen Aussöhnung als eine Traditionsline des zeitgenössischen christlich-jüdischen Dialogs kommt hier mit dem interreligiösen Dialog innerhalb des von uns untersuchten Feldes zusammen: Bei nicht wenigen christlichen DialogakteurInnen zeigt sich durchaus eine (lebensgeschichtliche) Klammer zwischen dem christlich-jüdischen und dem christlich-islamischen Dialog. Der in Nazideutschland eskalierte Antisemitismus soll sich nicht in Form von Ausländerfeindlichkeit (früher) und antiislamischen Ressentiments (heute) wiederholen. Das Versagen von ChristInnen und Kirchen angesichts der Vernichtung des europäischen Judentums in Nazideutschland, das – religiös gesprochen – als eine nicht wahrgenommene Verantwortung gegenüber den Jüdinnen und Juden als ‚älteren Geschwistern' beklagt wird, solle sich heute nicht im Fall der MuslimInnen wiederholen.[9]

So wurde auf der 150. Sitzung einer Dialoginitiative in einer der Ruhrgebietsmetropolen gesagt, dass die ausländerfeindlichen Mordanschläge in Mölln (1992) und Solingen (1993) unmittelbare Gründungsanlässe der Dialoginitiative im Jahre 1993 waren.[10] Das religiöse Engagement gegen Fremdenfeindlichkeit stand

9 Diese relativierende Perspektive auf den historischen wie zeitgenössischen Antisemitismus, die Shoa und auf Ausländer- bzw. Islamfeindlichkeit ist selbstverständlich eine ahistorische; dennoch bildet sie – wie die ‚Friedenssehnsucht' – ein wichtiges Motiv christlicher DialogakteurInnen (s. dazu Anm. 15).

10 Die Täter waren in beiden Fällen Neonazis. Die Opfer beider Mordanschläge waren ausschließlich EinwanderInnen aus der Türkei. In Mölln waren drei Tote und neun Schwerverletzte zu beklagen, in Solingen starben fünf Menschen. 14 weitere wurden schwer verletzt

am Anfang vieler Dialoginitiativen, wohingegen sich der eigentliche interreligiöse Dialog erst in der Folge daraus, sozusagen als ein hoffentlich nachhaltiger Schutzmechanismus zur Abwehr fremdenfeindlicher und rassistischer Einstellungen, entwickelt hat. In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn ein protestantischer Kirchenvertreter und Dialogakteur angesichts des in der Schweiz per Volksabstimmung durchgesetzten Minarettverbots in einem Zeitungsinterview erklärt, dass die Religionsgemeinschaften *in solchen Situationen* zusammenstehen müssen, weil *wir* – als Glaubende – *alle in einem Boot sitzen* und ein lutherischer Superintendent anlässlich des Treffens einer Dialoginitiative, bei dem auf das genannte Interview verwiesen wurde, diesen Faden mit Bezug auf flächendeckende ‚verdachtsunabhängige Personenkontrollen' vor Moscheen in Niedersachsen[11] aufnimmt und dann ausführt: *Wenn einer von uns bedrängt ist, sind wir alle bedrängt*. Neben Dialogmotiven, die noch zu problematisieren sein werden, offenbart sich hier ein zentrales Agens von christlichen DialogakteurInnen: Der Wunsch, über die eigentliche Dialogpraxis hinaus für einen gerechten Umgang der ganzen Gesellschaft mit dem Islam und den MuslimInnen einzutreten, zeigt sich relativ stabil unter den ChristInnen und zwar auch bei denen, die in anderen Kontexten eine eher islamkritische Haltung einnehmen. Nicht alle werden freilich so weit gehen, hier eine religiös gestiftete Geschwisterlichkeit unter Angehörigen verschiedener Religionen zu erkennen.

und benötigen zum Teil bis heute medizinischer Behandlung.

11 Vgl. dazu: Niedersächsisches Ministerium für Inneres und Sport (2009). In dem Dokument heißt es mit einem Hinweis auf den Vorrang des gesprochenen Wortes, der Innenminister habe u. a. ausgeführt: „Der Generalsekretär von DITIB und gleichzeitige Vorsitzende des neu gegründeten DITIB Landesverbandes Niedersachsen-Bremen hat sich in der Hürriyet mit dem Hinweis auf die grundsätzliche Notwendigkeit sehr differenziert zu den verdachtsunabhängigen Kontrollen vor Moscheen in Niedersachsen geäußert. Ich zitiere: *Ünlü sagte gegenüber der Hürriyet, dass die andauernden Personenkontrollen für die Sicherheit notwendig seien und zur Abwehr gegen den Extremismus und Terror dienten*." An anderer Stelle wird dagegen mit Bezug auf die parlamentarische Anfrage und die Äußerungen des DİTİB-Landesverbands Niedersachsen-Bremen berichtet: „Ali Ihsan Ünlü, Generalsekretär der DITIB, habe dem Innenministerium ihr Unbehagen mitgeteilt; die Kontrollen störten unter anderem die nachbarschaftlichen Beziehungen, da die Muslime durch die Personenkontrollen vor den Moscheen unter Generalverdacht gestellt würden" (Islamische Gemeinschaft Milli Görüş 2009).

Diese Art des füreinander Eintretens setzt die Wahrnehmung des ‚Anderen' als ‚Fremden' voraus (vgl. dazu Simmel 1992, S. 765). Die Wahrnehmung und das Erleben von Fremdheit als Impuls für den religions- und kulturübergreifenden Dialog sind mit der (Im-)Migrationsgeschichte der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verbunden. Beides, Wahrnehmung und subjektives Erleben, speist sich nicht notwendig aus eigener, realer Erfahrung, sondern kann auch medial vermittelt sein; die folgenreichen Zuschreibungen unterliegen deshalb Konjunkturen. Die wechselnden Etikettierungen türkeistämmiger Zuwanderer und Zuwanderinnen – Ausländer, Muslime, Fundamentalisten, Integrationsverweigerer, Vorzeigemuslime – zeigen sich entsprechend auch im Dialoggeschehen. Den TürkInnen unter den AusländerInnen in Deutschland wird ein Hang zur Selbstisolation nachgesagt – mit Verweis auf entsprechende Aussagen anderer Migrantengruppen; den MuslimInnen ein zurückgebliebenes Schrift- und Wissenschaftsverständnis attestiert – dass im Dialog akademisch ausgebildete christliche Theologen mit ehrenamtlichen Moscheevereinssprechern[12], d. h. in der Regel mit geringer qualifizierten AkteurInnen, zusammenkommen, wird selten reflektiert. Wenn dann trotz vorhandener exegetischer Expertise auf Seiten der ChristInnen (die ja wenigstens theoretisch auch für die Koranlektüre genutzt werden könnte) MuslimInnen willkürlich aus dem Zusammenhang gelöste, ‚schwierige' Koranverse vorgehalten werden – etwa Sure 4,89, in der es um einen Aufruf, die Ungläubigen zu töten geht – und ein Muslim dann mit Sure 5,32 kontert:

> *Bei uns sagt man ein Wort, wenn jemand einen Menschen tötet, dann hat er die ganze Menschheit getötet. Wenn er einen Menschen gerettet hat, dann hat er die ganze Menschheit gerettet. Muslime töten nicht einfach so!*[13]

---

12 Diese ‚konfrontative' Form des Dialogs entwickelte sich in dem hier angefügten Fallbeispiel unter männlichen Akteuren; eine solche Form scheint jedoch auch generell eher von Männern gewählt zu werden.

13 Der Sprecher paraphrasiert Sure 5,32: „Und deshalb schrieben wir den Kindern Israel dies vor: Wenn jemand einen Menschen tötet, der keinen anderen getötet, auch sonst kein Unheil auf Erden gestiftet hat, so ist's, als töte er die Menschen allesamt. Wenn aber jemand *einem* Menschen das Leben bewahrt, so ist's, als würde er das Leben *aller* Menschen bewahren." (Diese und die folgenden Koranübersetzungen nach Bobzin 2010).

Dann wird dem Sprecher *apologetischer Eklektizismus* vorgeworfen. Und mit einem Mal soll es nicht mehr gelten, wenn der historische oder auch nur der dem Text immanente Zusammenhang ausgeblendet wird. Der Moscheevertreter, keinesfalls Theologe, sondern – in dieser Hinsicht jedenfalls – Laie, kann nur seine Kränkung einräumen:

> *Erst mal werde ich das unserem Dachverband berichten. Der kann jemanden, der das gut darstellen kann, einen Professor, bestellen. Dann können wir uns auch richtig beraten: was ist das, ein Muslim? Ich bin Muslim, aber ich kenne mich nicht hundertprozentig aus mit dem Heiligen Koran. Ich kann hier nicht beraten darüber. Aber solche Beleidigungen werde ich nicht mehr zulassen, bitte.*

Es werden auch andernorts im interreligiösen Dialog mit theologischen Laien die Bedeutungen der ‚Religionsgeschichtlichen Schule' und der ‚Entmythologisierung' für eine moderne Exegese angeführt, aber wo würde jemals ein solcher Reflexionsgrad für das Verstehen der sonntäglichen Predigten vorausgesetzt? Wenn christliche DialogakteurInnen ihren muslimischen GesprächspartnerInnen vorhalten, dass Jesus *die andere Wange* hingehalten habe und schließlich *als Märtyrer am Kreuz gestorben* sei, *Muhammad* hingegen eine *Religion des Schwerts* begründet habe, so blenden sie nicht nur (religions-)historische Fakten beider Religionen unzulässig aus, sondern lesen ihrerseits die Bibel wie den Koran höchst selektiv und unter Missachtung der Regeln, die sie zuvor für eine ‚richtige' Lektüre beider Offenbarungsschriften anmahnen. MuslimInnen wird so ihre ‚Religion' – der Glaube, die Ethik, die Praxis – als etwas Unvollkommenes, Rückständiges gespiegelt, das so allzu leicht als ‚fundamentalistisch' und im Grunde nicht zukunftsfähig qualifiziert werden kann.

Dieser Aspekt liegt, jenseits von lokalen oder nationalen Erfahrungen, in der Dynamik des Verhältnisses von ChristInnen und MuslimInnen begründet, die sich aus der Wechselwirkung der jeweiligen Selbstbilder und Fremdbilder ergibt. So wird oft angenommen, dass ChristInnen für MuslimInnen Ungläubige seien, die zu bekämpfen religiöses Verdienst ist. Die islamische Rechtstradition kennt zwar eine Aufteilung der Welt in die des Islams und die der Feinde bzw. des Krieges. Diese rechtlichen Kategorien bilden jedoch nicht die besonderen Beziehungen ab, die zwischen beiden Glaubensgemeinschaften von der Frühzeit des Islams bestanden. Es ist daher unumgänglich, das besondere Verhältnis von ChristInnen und MuslimInnen, wie es sich historisch herausgebildet hat, zu

berücksichtigen. Während MuslimInnen ChristInnen als ‚Leute des Buches' anerkennen und Jesus als prophetischen Vorläufer Muhammads, erscheint der Islam den ChristInnen sehr oft als Häresie. In dieser Hinsicht ist der Islam ChristInnen grundsätzlich fremder geblieben als umgekehrt (vgl. Frese 2002, S. 54).

Integrationsdefizite – von wem und aus welchen Motiven auch immer attestiert und in die gesellschaftspolitischen Diskurse getragen – werden nun entweder gleich ‚dem' Islam oder, im Fall von so genannten ‚Integrationsverweigerern', über die neuerdings debattiert[14] wird, der islamischen Religionszugehörigkeit als Folge zugerechnet. MuslimInnen sehen deshalb (christliche) DialogpartnerInnen oft als Überlegene; als (tatsächliche oder vermeintliche) religiöse ExpertInnen, denen sie selber als religiöse Laien – zumal in kritischen Situationen – nicht das Wasser reichen können. Sie sehen sich, allein weil sie zu einer Minderheit gehören, subjektiv Einverleibungs- und Missionsversuchen ausgesetzt. Und wenn sich ihnen dieser Eindruck nicht in der Dialogpraxis aufdrängt, dann geschieht es in Form von allgemeinen Alltagserlebnissen, zum Beispiel den Kindern in der Schule, wo mitunter schon das Nicht-Getauft-Sein zu Ausgrenzung führt bzw. umgekehrt Kinder türkischer Herkunft sich Aufnahme in die Klassengemeinschaft erhoffen, wenn sie Schweinefleisch essen und sich taufen lassen wollen.[15]

14 Die Debatte ist nicht zuletzt verbunden mit den Äußerungen Thilo Sarrazins in einem Interview mit der Zeitschrift *Lettre International*, in dem er u. a. sagte: „Ich muss niemanden anerkennen, der vom Staat lebt, diesen Staat ablehnt, für die Ausbildung seiner Kinder nicht vernünftig sorgt und ständig neue kleine Kopftuchmädchen produziert. Das gilt für 70 Prozent der türkischen und 90 Prozent der arabischen Bevölkerung in Berlin […]. Eine große Zahl an Arabern und Türken in dieser Stadt […] hat keine produktive Funktion, außer für den Obst- und Gemüsehandel, und es wird sich vermutlich auch keine Perspektive entwickeln" (Burg 2009). Eine nochmalige Verschärfung löste die Veröffentlichung seines neuen Buches *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen* (Sarrazin 2010), das schon vor Erscheinen zum Bestseller wurde.

15 So jedenfalls wurde es in einem überregionalen Dialogforum angesprochen, was eine protestantische Pfarrerin zu dem halb solidarischen, halb relativierenden Kommentar veranlasst hat, dass es auch für sie – *evangelisch, preußisch* – nicht leicht gewesen sei, in Süddeutschland heimisch zu werden. Der Moderator weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass das deutsche Judentum durch seine weitgehende Assimilation – bis hin zur Taufe – letztlich gerade nicht vor der Vernichtung bewahrt wurde.

Dass sich dennoch MuslimInnen in den interreligiösen Dialog einbringen, ist den Erfahrungen von Migration und – damit eng verknüpft – der Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlichen, religiösen und – in unterschiedlichen Ausprägungen – kulturellen Minorität geschuldet. Für viele MuslimInnen, auch und gerade für solche, die im Dialog ihre Anliegen verfolgen, sind Angehörige der Mehrheitsgesellschaft, die sich u. a. durch eine spezifische Ausprägung des Christentums auszeichnet, zunächst einmal auch die ‚Anderen'. ‚Dialog' ist dementsprechend für nicht wenige muslimische AkteurInnen *jede Gelegenheit, bei der mit der anderen Seite gesprochen wird.* Die jeweilige Gesprächsebene spielt insofern eine durchaus untergeordnete Rolle: dem Bedürfnis nach Selbstvergewisserung, nach Stärkung des eigenen Glaubens im Dialog ist für viele muslimische AkteurInnen die Auseinandersetzung um religiöse, kulturelle, politische und rechtliche Anerkennung vorgelagert. In dieser Hinsicht ist der Dialog auf allen Ebenen, vom nachbarschaftlichen Gespräch über den Gartenzaun über die Stadtteilgruppe bis zu den Islamforen auf Länder- und Bundesebene und zur Deutschen Islam Konferenz, Teil eines großen Bemühens um Akzeptanz. Als Angehörige einer ethnischen, kulturellen und religiösen Minderheit sehen sich viele MuslimInnen geradezu gezwungen, im Dialog an einer Differenzierung dieser Zuschreibungen zu arbeiten, zum Beispiel zu verdeutlichen, dass die Defizite, die den MuslimInnen kollektiv bzw. dem Islam pauschal nachgesagt werden, stärker mit Migrationsfolgen und einem gesamtgesellschaftlich zu verantwortenden, unvollständigen Integrationsprozess zusammenhängen als mit dem Islam als Religion.

Solche Aspekte zu bearbeiten bleibt jedoch aus islamischer Perspektive ein Dilemma, wie das folgende Beispiel zeigt: Eine Dialoggruppe in Nordrhein-Westfalen hatte eine muslimische Delegierte der ersten Deutschen Islam Konferenz zu einem Vortrag mit anschließender Diskussion eingeladen. Auch für die Deutsche Islam Konferenz gelte, so die Referentin, dass in letzter Konsequenz die negativen und durchaus belastenden Folgen des Migrationsprozesses dem Islam zugeschrieben werden. Ihrer Meinung nach sei *das eigentliche Problem in Deutschland, dass unterschiedliche Faktoren unzulässig vermischt werden.* Gesellschaftliche Probleme wie z. B. Migration, Integration und womöglich noch die Frauenfrage werden in einen islamischen Zusammenhang gestellt. Tatsächlich, so führt die Referentin weiter aus, handele es sich dagegen vielfach um Bildungsprobleme. Die treffen – um bei der Frauenfrage zu bleiben – zwar auch

deutsche Frauen mehr als deutsche Männer, aber eben Migrantinnen wegen der im Allgemeinen im migrantischen Umfeld zu findenden Bildungsferne nochmals deutlich stärker. Das beschreibe einen Teufelskreis. Sie persönlich – als Pädagogin – würde mit Blick darauf die deutsche Bildungspolitik insgesamt überprüfen. Wenn sie das aber auf der Deutschen Islam Konferenz sagen würde, machte auch sie die gegenwärtige Misere des Bildungssystems zu einem Islamproblem. – Deutlich wird so, dass der interreligiöse Dialog nicht in einer politikfreien Nische, in einem gesellschaftlichen Schonraum geführt wird, sondern über die Beteiligten in einen größeren gesellschaftlichen und politischen Diskurs eingebunden ist. Vglw. neu daran ist, dass es zunehmend mehr Musliminnen und Muslime gibt, die solche komplexen Zusammenhänge differenziert analysieren und zu (religions-)politischen Strategien verdichten können.

Religiöse Begründung des Dialogs

Unabhängig von den eher politisch zu verortenden Reflexionen, die auf eine Notwendigkeit des Dialogs erkennen, gibt es auch religiös begründete Dialogansätze. In einem Fokusgruppengespräch[16] im Rahmen des Dialogos-Projekts, zu der ausschließlich muslimische DialogakteurInnen eingeladen waren, wurden in einer Arbeitsgruppe explizit religiöse Begründungen des Dialogs herausgearbeitet: Zunächst bezeichnet eine Diskutantin den interreligiösen Dialog als *ʿibāda* (arab.: Gottesdienst), also als religiöse Pflicht, der alle MuslimInnen nachkommen müssen. Die anderen TeilnehmerInnen der Arbeitsgruppe folgen zunächst einvernehmlich, bis die erste Rednerin im Verlauf ihrer Ausführungen einen engen Zusammenhang von *ʿibāda* und *daʿwa* (arab.: Einladung [zum Islam]) konstruiert. Ein Sprecher pflichtet der Vorrednerin zunächst bei: *Dialog sozusagen als Verpflichtung, als Aufgabe, ja*. Nachdem sich die Diskussion kurzeitig auf die negativ empfundenen Folgen kultureller Differenzen zwischen ethnisch und kulturell unterschiedlich geprägten MuslimInnen und deren Folgen für das (westliche) Bild vom Islam verlegt hat, weist eine weitere Rednerin am Ende ihres längeren Beitrags über das Wesen des Dialogs deutlich darauf hin, dass *daʿwa sich keinesfalls mit Dialog gleichsetzen* lasse. Ein anderer Sprecher merkt

16 Das Fokusgruppengespräch fand am 20.06.2009 im Haus der Wissenschaft, Bremen, statt. Vgl. URL: http://www.dialogos-projekt.de/index.php/Aktuelles (besucht am 14.02.2011).

an, *da'wa* werde auf den deutschsprachigen Seiten der Internetpräsenz der Kairoer Al-Azhar-Universität mit ‚Mission' übersetzt. Daraufhin entspinnt sich ein längeres Gespräch über Glauben, Wissen und Lernen im Dialog aus einer islamischen Perspektive:

Erster Sprecher: *Ich finde, Dialog muss darüber hinausgehen, nur über die eigene Religion zu informieren. Dialog muss eine gewisse Bereitschaft einschließen, tatsächlich auch von anderen Glaubensgemeinschaften Dinge zu lernen, die durchaus auch sinnvoll sein können für die eigene Religion. Ich könnte auch islamisch argumentieren: In der prophetischen Tradition steht es so, die Weisheit ist das, was jeder Muslim oder jeder Gläubige suchen muss, und egal, wo er diese Weisheit findet, er muss sie mitnehmen.*

Erste Sprecherin: *Oder in diesem einen* [Koran-]*Vers, also wir haben euch zu Völkern und Stämmen erschaffen, damit ihr euch gegenseitig kennenlernt. Das ist ein Vers im Koran; es ist also Gottesdienst, dass man danach lebt.*[17]

Erster Sprecher: *Und deswegen würde ich gerne ergänzen: sich nicht nur informieren, sondern tatsächlich auch bereit sein, von den anderen lernen. Dass ein gewisser Austausch stattfindet im Dialog. Dass man auch für diesen Austausch offen und bereit ist. […] Ich denke, es ist durchaus sehr sinnvoll, wenn man im Dialog von einer Zielsetzung ausgeht: Wo will ich hin? Welches Ziel verfolge ich im Dialog? Ist das einzige Ziel, nur über die eigene Religion zu informieren? Das wäre für mich kein Dialog. Weil: ich könnte über meine Religion berichten und dann nutzt jemand das, was er von mir über meine Religion erfahren hat, aus, um meine Religion anzugreifen. Dann ist die Information nicht im Sinne des Dialogs. Das ist nicht konstruktiv. Es muss darüber hinausgehen: dass man tatsächlich offen ist, von anderen lernt und ehrlich ist. Nicht, dass man das einfach nur so dahin sagt.*

Der erste Sprecher führt aus, dass er in seiner Dialoginitiative örtliche VertreterInnen der Hare-Krishna-Bewegung kennengelernt habe. Diese Gemeinschaft

17 Die Sprecherin zitiert aus dem Gedächtnis die Sure 49,13: „Ihr Menschen! Siehe, wir erschufen euch als Mann und Frau und machten euch zu Völkern und zu Stämmen, damit ihr einander kennenlernt. Siehe, *der* gilt bei Gott als edelster von euch, der Gott am meisten fürchtet. Siehe, Gott ist wissend, kundig."

sei ihm anfangs noch fremd gewesen, er habe *nichts über sie gewusst*. Nachdem der Dialogkreis dann aber zum ersten Mal deren Haus besucht habe, sei ihm bewusst geworden, dass *die Leute dort sehr schöne Sachen machen*, von denen er durchaus etwas habe lernen können. Und als er kürzlich mit seiner Frau durch die Innenstadt gegangen sei, sind sie auf die Gruppe getroffen, wie sie auf der Straße Musik gemacht und gesungen habe. Er habe sich sehr über dieses zufällige Zusammentreffen gefreut. Durch die Dialogerfahrung stehe er der Gemeinschaft nicht nur offen gegenüber; er freue sich vielmehr, ihre Angehörigen zu sehen. Das sei für ihn eine positive Wirkung des Dialogs. Die wünsche er allen Dialogbeteiligten.

Um diesen Gesprächsfaden entspann sich im Folgenden (und nicht ganz ohne Zutun des Moderators) eine Diskussion über die Bestimmung von Wahrheit bzw. religiöser Wahrheit und deren Bedeutungen im und für den Dialog. Die Reaktion des ersten Sprechers auf seine Begegnungen mit Angehörigen der Hare-Krishna-Bewegung, wird von einigen anderen Teilnehmenden mit dem Wort *Toleranz* bezeichnet, was der aber als unzureichend ablehnt:

> *Ich finde Toleranz ist nicht unbedingt das richtige Wort. Ich mag das Wort eigentlich nicht. Toleranz heißt: Okay, er glaubt daran und ich lasse das mal so zu; ich ertrage es, dass er das glaubt. Toleranz heißt ‚Ertragen'. Es geht aber nicht um Ertragen, sondern dass man auch selber überzeugt sein soll: Ich habe meine Wahrheit zwar für mich schon gefunden, aber es kann sein, dass der andere auch eine Wahrheit hat. Es kann keiner beweisen. Es geht in der Religion schließlich um Glauben und nicht um Wissen. D.h., ich weiß es nicht. Es könnte sein, dass der Christ tatsächlich auch Recht hat. Das weiß man nicht.*

Schon während seines Beitrags melden zwei Teilnehmende nachdrücklich ihren Widerspruch an.

Erste Sprecherin: *Das sehe ich völlig anders.*

Zweiter Sprecher: *Das ist eine christliche Argumentation. Das ist keine islamische Argumentation.*

Erste Sprecherin: *Aus islamischer Sicht sehe ich imān* [arab.: Glaube] *als Überzeugung. Und Überzeugung basiert auf Wissen. Deswegen sagen wir ‚aschhadu'* [arab.: ich bezeuge]*… ‚Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt außer Allah'*. [Der

erste Sprecher versucht erfolglos zu intervenieren: *Für mich…* die erste Sprecherin fährt fort:] *Und nicht, ‚ich glaube', ‚ich vermute'. Der Begriff ‚Glaube' bedeutet aus christlicher Sicht etwas ganz anders als der Begriff imān aus islamischer Sicht. Deswegen bin ich der Überzeugung, man kann imān nicht mit ‚Glaube' übersetzen.*

Erster Sprecher: *Ich fühle mich falsch verstanden!*

Erste Sprecherin: *Das ist ein Hindernis im Dialog, dass man nicht darauf achtet, die Begriffe aus der einen Religion nicht auf die andere zu übertragen. Nämlich ‚Glaube', ‚Heiliger Krieg'…*

Zweiter Sprecher: *… auch ‚Religion'. Also ‚dīn' für ‚Religion'.*

Erster Sprecher: *Was ich sage, bedeutet nicht, dass man in seinem Glauben unsicher sein soll. Das meine ich nicht. Du kannst hundertprozentig glauben und hundertprozentige Sicherheit für dich haben, dass es das Richtige für dich ist. Aber man muss auch das Andere zulassen. Es könnte auch eine andere Wahrheit existieren, und der Andere hat auch das Recht, dies tatsächlich als eine Wahrheit für sich zu spüren. Verstehst du, was ich meine?*

Die erste Sprecherin führt aus: Wenn jemand wirklich nach gründlicher Auseinandersetzung, *nach einer wissenschaftlichen Prüfung aller Religionen* zu dem Schluss komme, dass der Islam die wahre, die richtige Religion sei, dann könne es kein Zurückweichen hinter diese Erkenntnis geben. – Eine dritte Sprecherin fügt dagegen an, dass es doch gar nicht um willkürliche Religionswechsel nach eigenem Gusto gehe. Wenn aber nicht einmal Gott im Koran ausschließe, dass es mehrere Wahrheiten geben könnte, dann dürfe sie als Gläubige doch nicht die Instanz sein, die andere Wahrheiten ausschließe. Das wäre anmaßend. Sie mahnt die Runde, dem ersten Sprecher genauer zuzuhören. – Die anderen stimmen nun zu: *Diese Umgangsregeln gelten ja auch zwischen unterschiedlichen Strömungen innerhalb des Islams.*

Der erste Sprecher ergänzt: *Nur, damit das auch absolut klar ist, ich argumentiere hier nicht christlich! Ich argumentiere rein islamisch! Im Koran steht: „Wenn Gott gewollt hätte, hätte er alle Menschen zu einer Gemeinschaft geschaffen". Also wenn dein Gott gewollt hätte, hätte er alle Menschen zu einer Gemeinschaft, als eine Gemeinschaft geschaffen. Aber er wollte euch in euren*

[jeweiligen] *Gemeinschaften berufen, indem er euch die Offenbarungen gegeben hat, die Muslime oder Christen oder Juden haben. Also eilt euch bei den Wohltaten um die Wette. Zu Gott werdet ihr alle zurückkehren und dann wird Er euch darüber Bescheid sagen, worüber ihr…* [zweiter Sprecher: *uneins*] *uneins wart". D. h., ich darf das heute nicht entscheiden und sagen ich bin Muslim, ich habe Recht, das ist die Wahrheit und alle anderen sind in die Irre geführt.*[18]

Zweiter Sprecher: *Ich frage das jetzt mal so provokativ: Da kann ich also auch Christ sein?*

Erster Sprecher: *Das ist leider das Verständnis von vielen Muslimen. Und auch von vielen Menschen, die sehr stark auf ihren Glauben fixiert sind* […]. *Die Haltung im Dialog sollte vielleicht von einer gesunden Skepsis oder gesunden Selbstkritik oder gesunden Unsicherheit in Bezug auf den eigenen Standpunkt geprägt sein, wenn ich einmal so weit gehen darf.* […] *Dialog ist nicht das, wo man in dem Bewusstsein hingeht, okay, jetzt zeige ich denen mal, was eigentlich* [der richtige] *Glaube ist.*

Erste Sprecherin: *Und erst mal die Vorurteile beiseitelassen!*

Erster Sprecher: *Ja! Das gehört zu den ehrlichen Absichten.*

Der interreligiöse Dialog zeigt sich hier als Stilfigur einer vorurteilsfreien Auseinandersetzung. Diese Gesprächssequenz, die wir vglw. vollständig wiedergeben, verdeutlicht, dass unter den beteiligten muslimischen DiskutantInnen – die zugegeben auf einem hoch reflektierten Niveau ihre Dialogerfahrungen austauschen – auch außerhalb von den üblichen Anerkennungspolitiken nach religiösen Argumenten des christlich-muslimischen Dialogs gesucht wird. Es geht einmal nicht um Integration und rechtliche Gleichstellung, sondern darum, welche Anknüpfungspunkte für den Dialog sich in den religiösen Traditionen selber finden lassen. Und dabei steht nicht die Suche nach vermeintlichen Gemeinsamkeiten im Zentrum, wie eine Sprecherin abschließend formuliert, sondern vielmehr, ins gemeinsame Handeln zu kommen.

18 Der Sprecher paraphrasiert hier aus dem Gedächtnis die Sure 5,48: „Hätte Gott gewollt, er hätte euch zu einer einzigen Gemeinde gemacht – doch er wollte euch mit dem prüfen, was er euch gab. Wetteifert darum um das Gute! Euer aller Rückkehr ist zu Gott, er wird euch dann kundtun, worin ihr immer wieder uneins wart."

Unsere Gedächtnisprotokolle und die Transkriptionen der Tonbandmitschnitte liefern nur wenig Material, das von ähnlichen Überlegungen aufseiten der ChristInnen zeugt. Gewiss, der Beginn bspw. einer christlichen Initiative lag in missionarischem Zeugnisdienst gegenüber den eingewanderten MuslimInnen und besteht als *kirchliches Angebot, das Muslime annehmen können,* fort. Es verbleibt nicht nur im Blick auf bestehende Gesprächskreise, sondern auch für caritative Angebote an muslimische MigrantInnen als Projekt in kirchlicher Trägerschaft. Das implizite ‚religiöse Motiv' ist hier Nächstenliebe. Der oben angesprochene Bezug vieler Dialoginitiativen auf ausländer- oder islamfeindliche Übergriffe, auf soziale Ungerechtigkeit hat selbstverständlich einen religiösen Hintergrund. Nächstenliebe, die Zuwendung zum geringsten Bruder, Solidarität mit den Missachteten, Missverstandenen und dem fernen Nächsten stehen hier beispielhaft für Vorstellungen einer biblischen Gerechtigkeit, aber sie gehen immer von einem Mangel, von einer Unvollkommenheit des so zu Liebenden aus.[19]

Darüber hinaus gibt es innerkirchliche, theologische Debatten, in denen nach einem angemessenen „nachbarschaftlichen" Verhältnis zwischen ChristInnen und MuslimInnen gesucht wird. Zu nennen sind hier die EKD-Handreichung, *Klarheit und gute Nachbarschaft* (Kirchenamt der EKD 2006) sowie eine Antwort aus der Evangelischen Kirche im Rheinland, *Abraham und der Glaube an den einen Gott* (Evangelische Kirche im Rheinland 2009). Beide Schriften sind nicht ohne Beteiligung von DialogakteurInnen verfasst worden und sie werden auch an der ‚Dialogbasis' kontrovers diskutiert. Dass wir solche Reflexionen nicht in Dialogzusammenhängen beobachten und aufzeichnen konnten, steht also keinesfalls als Argument dafür, dass sie nicht stattfinden, sondern zeigt, dass ChristInnen und den Kirchen andere institutionelle Zusammenhänge zur Verfügung stehen als MuslimInnen. Zu nennen sind hier exemplarisch die kirchlichen Akademien und die Arbeitsgruppen der kirchlichen Islambeauftragten (vgl. EKD o. J.).

Interreligiöser Dialog als multikulturelles Regulativ

Der Zuzug neuer Bevölkerungsgruppen, aber auch die Dynamiken einer sich immer weiter ausdifferenzierenden Aufnahmegesellschaft tragen dazu bei, dass Religion nicht nur global, sondern auch lebensweltlich, im Alltag erfahrbar, wieder zum Thema wird und zugleich Themen setzt. Die Frage etwa, ob muslimi-

19 Zu ‚Nächstenliebe' als Dialogmotiv siehe Mıhçıyazgan 1993*a*,*b*.

schen Lehrerinnen zugestanden werden soll, an deutschen Regelschulen während ihres Unterrichts das islamische Kopftuch zu tragen, beschäftigt(e) weite Kreise der Bevölkerung, die Medien, die Politik und die Justiz bis in die höchsten Instanzen.[20] Das religiöse Feld wird vielfältiger. Neben den so genannten Volkskirchen, die unter einem deutlichen Schwund innerhalb der traditionellen Mitgliedschaft leiden, etablieren sich andere religiöse Bewegungen, die sich teils in einen Kontext der ‚Weltreligionen' einordnen (lassen), teils auch ‚neureligiöse' Gruppen sind. Eine weitere Dynamisierung des ‚religiösen Felds', die wir hier jedoch außer Acht lassen wollen, geschieht im Internet.

All das vollzieht sich in einer Situation, in der auch andere identitätsstiftende (Interessen-)Gruppen und Gemeinschaften (Parteien, Gewerkschaften, Vereine, vielleicht gar der Staat selber) an sozialer Kohäsionskraft einbüßen. So wird Religion zu einem Faktor, der auch nichtreligiöse Menschen und Institutionen zur Auseinandersetzung und Stellungnahme zwingt. In den von uns besuchten interreligiösen und interkulturellen Dialoginitiativen wird dementsprechend auch der gesellschaftliche Ort, der den Religionen künftig zugestanden werden soll, ausgelotet und antizipiert. In vielen Dialoginitiativen zeigt sich, dass diese Orte gerade nicht auf das Private oder Kirchen, Moscheen, Tempel und dergl. beschränkt sein sollen: Wichtige interreligiöse und/oder -kulturelle Veranstaltungen im Jahresverlauf werden gerade nicht in den angestammten Räumen ausgerichtet, sondern in säkularen Rahmen. Rathäuser und ihre Festsäle scheinen den AkteurInnen geeignete Orte zu sein, an denen sich plurale Religion angemessen verkörpern kann.

Beispielhaft durch seine Geschichte und die große Zahl der beteiligten bzw. erreichten Personen, Gruppen und Institutionen aber längst nicht einzigartig ist hier das ‚Abrahamsfest' im nordrhein-westfälischen Marl, dessen zehnte Auflage im September 2010 als ‚Abrahams-Karawane' beginnt und erst Mitte Dezember im Festsaal des Rathauses seinen Höhepunkt findet (CIAG Marl 2010*a*). Veranstalter sind die Christlich-Islamische Arbeitsgemeinschaft Marl in Zusammenarbeit mit den Kirchen und Moscheen in Marl, mit der Jüdischen Kultusgemeinde im Kreis Recklinghausen, dem Integrationsrat Marl und der Stadt Marl.

20 Ähnliches gilt für religiös begründete Befreiungen von der Schulpflicht, die nicht nur muslimische, sondern gelegentlich auch Kinder aus christlichen Elternhäusern betreffen. Solche Befreiungen sind tatsächlich eine marginale Erscheinung im Schulalltag, beflügeln aber überproportional den öffentlichen Diskurs über den Islam in Deutschland.

Der Kreis der beteiligten und fördernden Institutionen reicht noch einmal weit darüber hinaus. So sind das Bistum Münster, die Ev. Landeskirche Westfalens, der Dachverband DİTİB und das Projekt ‚Weißt du, wer ich bin?' als übergeordnete religiöse Organisationen, das Kulturamt der Stadt Marl, das Ministerium für Arbeit für Arbeit, Integration und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen und die Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft als „Förderer und Sponsoren" genannt.

Die Christlich-Islamische Arbeitsgemeinschaft Marl definiert sich selbst als eine Art Bürgerinitiative. Sie zielt auf interreligiösen und interkulturellen (auch persönlichen) Austausch, interkulturelle Bildung und sieht sich dem sozialen Frieden in der Stadt und dem Frieden in der Welt verpflichtet. Die Gründung erfolgte nach einem vorausgegangenen Impuls aus der Kommunalpolitik:

> [Der Bürgermeister] mahnte, dass auch mit den Mitteln und Möglichkeiten der Kirchen und Moschee-Vereine sowie der ReligionslehrerInnen bzw. LehrerInnen für muttersprachlichen Ergänzungsunterricht in den Schulen ein Beitrag „zum Wohle der Stadt" zu leisten sei. Kirche solle nicht das machen, was AWO und andere auch schon tun, sondern „mit den eigenen Pfunden wuchern" (August und Dreier 2004, S. 16).

Solche impliziten oder expliziten Gründungsimpulse sind in vielfacher Hinsicht typisch für das Entstehen von Dialoginitiativen. Die Dialoginitiative zeigt sich hier als Teil eines größeren sozialen Netzwerkes, das sich dem ‚guten Leben' in einer städtischen Region verpflichtet weiß. Themen des Netzwerkes sind Ausländerfeindlichkeit, Integration, soziale Gerechtigkeit, eine an den Zielen der Friedensbewegung ausgerichtete Symbolpolitik – und eben Religion, die hier zu einem friedenspolitischen Baustein (gemacht) wird.

Religion, so eine weitere Kernthese im interreligiösen Dialog, gehöre mitten in die Stadt. Rathäuser scheinen da einen angemesseneren Rahmen zu bieten als religiöse Gebäude, Kirchen oder Moscheen. Das könnte darauf hinweisen, dass hier symbolisches Kapital erzeugt wird: (auch) zugewanderte Religionen sind Teil der Gesellschaft, und wo könnte das besser zu erfahren sein als im Rathaus, das ja letztendlich Haus aller BürgerInnen einer Stadt ist. Die säkularen Rathäuser sind in religiöser Hinsicht vielfach neutrale Orte. Sie verletzen nur selten religiöse Gefühle von (Anders-)Gläubigen. Sie schließen – eher als Kirche oder Moschee – religiöse Vereinnahmung weitgehend aus. Und sie sind zugleich Orte, die für ‚überreligiöse' Werte einer Gesellschaft stehen. Für den Dialog stellt

sich damit die Frage, ob er nicht eigentlich den Bereich der traditionellen Religion(en) verlassen hat und sich mit ‚isolierten Bausteinen' dieser religiösen Traditionen längst im Feld der ‚Zivilreligion' bewegt, wo Werte und Ethiken nicht mehr allein aus der Religion (ihren Quellen, den Theologien), sondern aus einem gesellschaftlichen Konsens entwickelt und durchgesetzt werden.

Die Erwartungen an Religion im interreligiösen und interkulturellen Dialog

Warum wird also der Dialog geführt? Welche Erwartungen knüpfen säkulare und/oder staatliche AkteurInnen und Institutionen an die Religion im Dialog? Das ‚(inter-)religiöse Feld' soll und will auch gesamtgesellschaftliche Probleme bearbeiten (siehe dazu ausführlich: Kap. 7). Die apodiktische Setzung Küngs, „Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden" (s. o.), stellt, ebenso wie die Erwartung, dass der Dialog (allein) in der Lage wäre, stellvertretend solche Probleme zu bearbeiten, die sich u. a. aus ungleichzeitigen Modernisierungsprozessen ergeben, die einzelne Dialoginitiative unter einen hohen Erwartungsdruck.

Wir können das an einem Beispiel zeigen: Die Veröffentlichung der Studie *Ungenutzte Potenziale* (Berlin-Institut für Bevölkerung und Entwicklung 2009) hat Integrationsdefizite vor allem als leichtfertige Verschwendung von – wirtschaftswissenschaftlich gesprochen – ‚Humankapital' in das öffentliche Bewusstsein gerückt. MuslimInnen – vor allem solche aus der Türkei – haben die größten Integrationsdefizite, und selbst wenn deren Ursachen in der Studie durchaus differenziert beschrieben werden, so suggeriert doch die Zusammenfassung, dass es eine säumige Bringschuld der entsprechenden MigrantInnen gebe. Schon auf dem Einband der Broschüre wird im Stil einer *Newsticker*-Meldung konstatiert: „türkische Migranten haben den höchsten Nachholbedarf" (ebd.). Die Veröffentlichung der Studie wurde durch eine breite Medienpräsenz flankiert und hat vielerorts zu heftigen Diskussionen geführt. Auch in Dialoginitiativen, wie wir beobachten konnten. Die Notwendigkeit sich zu rechtfertigen hat sich für die MuslimInnen mitunter verschärft.

In einer Kleinstadt, in der es schon seit vielen Jahren kontinuierlich einen christlich-muslimischen Dialogkreis gibt, sind als unmittelbare Folge der Berichte in Zeitungen und Fernsehen Mitglieder wie zufällige BesucherInnen des örtlichen Moscheevereins von einem Lokaljournalisten zu einem Interview aufgesucht worden. In dem anschließend gedruckten Zeitungsbericht heißt es, diejenigen, die an der Gesprächsrunde mit dem Journalisten teilgenommen hat-

ten, beklagten, dass es für sie als MuslimInnen keine wirkliche Wertschätzung und Unterstützung in der betreffenden Stadt gebe, dass es in so vielen Jahren nicht gelungen sei, verlässliche, freundschaftliche Kontakte zur deutschen Einwohnerschaft aufzubauen und dass der Moscheeverein von behördlicher oder kommunaler Seite nur wenig oder gar keine Unterstützung bekomme.

Weil die Veröffentlichung des Artikels zufällig am selben Tag erfolgte wie eine abendliche Zusammenkunft des Dialogkreises, wurde dieser von sehr vielen Menschen besucht, auch von solchen, die bisher gar nicht oder sehr sporadisch an den Dialogveranstaltungen teilgenommen hatten. Am Rande der Veranstaltung waren auch Stimmen zu hören, die – nicht frei von einer gewissen Schadenfreude – in dem Zeitungsbericht eine Bankrotterklärung der jahrelangen Bemühungen christlicher DialogakteurInnen gelesen haben wollten. Das ursprünglich für den Abend angesetzte Thema wurde jedenfalls sofort verworfen. Der Pfarrer berichtete, er habe wegen des Artikels den ganzen Tag über erboste Anrufe aus der Gemeinde bekommen. Die anwesenden Muslime standen während der Veranstaltung unter großem Legitimationsdruck. Andere Migrantengruppen – deutsche Kriegsflüchtlinge, italienische ‚Gastarbeiter' wurden beispielhaft angeführt – hätten sich viel besser eingefügt und letztere ihrerseits sogar ausgesagt, dass es selbst ihnen, die ja auch ‚Ausländer' seien, unmöglich wäre, mit ‚den Türken' in engeren, freundschaftlichen Kontakt zu treten. Es müsse wohl doch auch an den Türken liegen. Der Vorsitzende des Moscheevereins, der – das macht die strukturelle Schieflage im Dialog einmal mehr deutlich – unmittelbar im Anschluss an die sehr hitzige Veranstaltung zur Nachtschicht musste, hatte sich zahlreicher Angriffe zu erwehren. Viele warfen den MuslimInnen des Ortes erstens Undankbarkeit und zweitens eigene Unzulänglichkeiten vor: Undankbarkeit hinsichtlich der integrationsmäßigen Vorleistungen, insbesondere durch die christlichen Mitglieder der Dialoginitiative; strukturelle und organisatorische Unzulänglichkeiten, z. B. die häufigen Wechsel im ehrenamtlichen (!) Vorstand des Moscheevereins, die es verhinderten, dass es längerfristig eine/n kompetente/n AnsprechpartnerIn für kirchliche und kommunale Stellen gebe. Im konkreten Fall wurden diese Unzulänglichkeiten immerhin als Entschuldigung für die despektierlichen Interviewaussagen akzeptiert. Der Pfarrer nimmt schließlich die permanent überlasteten Vorstände des Moscheevereins in Schutz.

> Er führt aus: *Eins muss uns klar sein, der Vorstand des Türkisch-Islamischen Kulturvereins steht seit Jahren, seit vielen Jahren unter einem irrsinnigen*

Druck [der Moscheesprecher bestätigt]. *Unter einem irrsinnigen Druck durch die Mitglieder. Diesen Druck würde ich so beschreiben: Irrsinnige Ansprüche* [der Moscheesprecher bestätigt]*, aber kaum Bereitschaft mitzumachen. So in abgestumpfter Form kennen wir das aus unseren Verbänden auch, ja? Aber ich erlebe es bei euch als sehr extrem.* […] *Bei uns ist ja viel mehr Kontinuität drin als bei euch. Ihr fangt de facto alle zwei Jahre neu an. Das ist so, nicht? Alle zwei Jahre sitzt da eine neue Mannschaft und jedes Mal fängt man wieder bei Adam und Eva an.*

Der Moscheesprecher antwortet: *Ich bin jetzt im letzten Jahr* [der Vorstandstätigkeit]*, weil ich so viel Druck habe. Ich habe bestimmt mit* [einem kürzlich zurückgetretenen Vorstandsprecher] *zwei Jahre lang gut zusammengearbeitet. Wir haben uns praktisch ergänzt, aber jetzt habe ich niemanden, der mir zur Seite steht. Mein Stellvertreter kann kaum Deutsch, den kann ich nirgendwo hinschicken. Der ist Sekretär* [Schriftführer]. *Der ist von morgens um sechs bis abends um sechs auf der Arbeit. Ich habe zurzeit zu wenige Leute oder keine Leute, die mir zur Seite stehen. Und bei mir ist auch… irgendwann steht es mir… Ich habe auch Familie und alles. Ich kriege jetzt zurzeit, durch die* [defekte] *Heizung* [der Moschee] *nur noch Druck. Nur! Ich kann die* [neue] *Heizung dahinstellen lassen, für 8 000 oder 10 000 Euro. Aber wo kriege ich das Geld her? Wir leben nur von Spenden! Einer, der – sage ich jetzt mal – seine zehn oder zwanzig Euro spendet im Monat, sagt zu mir: Ja, kauf doch eine neue* [Heizung]*! – Das geht aber nicht so einfach. Mit deinen zehn Euro, zwanzig Euro können wir das nicht. Aber der kapiert das nicht. Klar, dann tun die sich zusammen vier, fünf Mann. Dann nörgeln die über mich: ich würde die Arbeit nicht richtig machen. Irgendwann habe ich dann die Faxen dicke, und in zwei Jahren oder nächstes Jahr hast du einen anderen hier sitzen, den du vielleicht gar nicht kennst.*

Auf einer vergleichbaren Ebene wird u. a. auch in dieser Dialoggruppe regelmäßig Kritik an der Berufungs- und Entsendepraxis des Amtes für Religiöse Angelegenheiten der Türkei für Imame geübt. Die Imame würden jeweils nur für einen Zeitraum von drei Jahren entsandt, seien auf diesen kurzen Zeitraum auch noch schlecht vorbereitet und könnten den spezifischen Anforderungen einer Migrantengemeinde ebenso wenig entsprechen, wie denen der Aufnahmegesellschaft, mit der sie in einen Dialog eintreten sollten. ChristInnen und MuslimInnen sind sich hier scheinbar in der Analyse der Sachlage einig. Das eigentliche Problem ist aber, dass hier – am Beispiel struktureller Mängel religiöser Organisation – letztlich über Religion und ihren Wert gesprochen wird: Es werden Vergleiche zwischen Christentum und Islam angestellt, die in aller Regel zuun-

gunsten des Islams ausfallen. Die Replik der ChristInnen auf die als unbotmäßig empfundenen Interviewaussagen der MuslimInnen (*Die Deutschen wollen uns doch gar nicht integrieren!*) zielt auf vermeintliche Defizite des Islams, die sich tatsächlich jedoch erst im unmittelbaren Vergleich mit dem institutionalisierten Volkschristentum zeigen. Den anwesenden MuslimInnen bleibt im Grunde keine Alternative zum resignativen Stillhalten angesichts der abwertenden Betrachtung ihrer eigenen Religion.

Das Beispiel zeigt, wie sich ‚mangelnde Augenhöhe' – hier: das Fehlen von personellen, strukturellen und institutionellen Passungsverhältnissen der Dialogpartner (hier: eine ev. Kirchengemeinde und ein Moscheeverein) – zu einem problematischen Aspekt interreligiöser Dialoge zwischen autochthonen und zugewanderten religiösen Gruppen verdichten: Die Unterschiede der DialogpartnerInnen bezogen auf Schicht- und Generationszugehörigkeit, Bildungsaspiration oder beruflichen Status, der unterschiedliche Organisations- und Institutionalisierungsgrad und nicht zuletzt fehlende Zugänge zu informellen Netzwerken vermögen Spannungen zu erzeugen, die unter bestimmten Bedingungen genau die Probleme, deren Bearbeitung der Dialog leisten soll (Fremdheitserfahrungen, gegenseitige Vorurteile und daraus resultierende Frustrationen überwinden), eher noch verschärfen.

Dieser Abend hinterlässt zahlreiche ratlose Beteiligte. Die Muslime – es sind ausschließlich Männer anwesend – sehen sich auf ungelöste Probleme eines unvollständigen Integrationsprozesses sowie innerhalb des Moscheevereins als soziale und religiöse Institution zurückgeworfen. Ein seit 15 Jahren in dieser Stadt im Dialog engagierter Christ gibt dem Geschehen aber noch eine andere Deutung: Für ihn ist der interreligiöse Dialog, so wie er bisher auf Gemeindeebene geführt worden sei, an besagtem Abend an eine Grenze gekommen: der interreligiöse Gesprächskreis wäre seiner Meinung nach über die Jahre ein *Feigenblatt* für Politik und Verwaltung gewesen, das Mängel der Integrationspolitik nur kaschiert habe:

> *Waren wir nicht auch ein Feigenblatt, das sich die Politik umhängen konnte? Markenzeichen: Bei uns ist alles okay? Sie hatten ja in uns eine Gruppe, die das Integrationsproblem offenkundig auffing und positiv vorantrieb. Nach dem 11. September 2001 war zum ersten Mal ein politischer Kopf in unserer Runde, das war der damalige Bürgermeister. Danach ist nie mehr ein Politiker bei uns gewesen.*

Der Kreis wäre aber überfordert, *ein politisches Programm* zu verfolgen, und deshalb müssten die verantwortlichen Politiker in die Pflicht genommen werden. Sicher könnte man die Erfahrungen der letzten Jahre in eine politische Auseinandersetzung einbringen, aber in der bisherigen Zusammensetzung des Dialogkreises sei zumindest Integrationspolitik nicht weiter zielführend zu diskutieren. Wohlfeile Gespräche über Religion könnten ja gelegentlich fortgesetzt werden, aber zunächst gehe es um Konkretionen, vor allem in der Politik. Der Dialogkreis müsse sich politisieren! Es stellt sich also die Frage nach dem Verhältnis des interreligiösen und interkulturellen Dialogs zur Politik.

Interreligiöser Dialog im Auftrag der Politik

Die oben beschriebene Dialogveranstaltung deckt einen impliziten Dialogauftrag aus der Politik auf, der von den AkteurInnen auch so angenommen wird. Generell ist die Verzahnung der Dialoginitiativen mit der (Kommunal-)Politik eng. Vielerorts waren lokale ‚Integrationswochen' oder ‚Interkulturelle Wochen', organisiert von den kommunalen Ausländer- oder Integrationsbeauftragten, ein Anlass, VertreterInnen verschiedener religiöser Gemeinschaften einzuladen, sich an den Integrationswochen, die mancherorts gar ‚Islamwochen' sind, zu beteiligen. Auch ohne solche typischen Vorläufe ist es vielfach so, dass sich hauptamtliche MitarbeiterInnen aus den einschlägigen Bereichen der Politik und Verwaltung regelmäßig in den Dialoginitiativen engagieren. In Marl wurden die Kirchen und Moscheevereine explizit aus der Spitze der Kommunalpolitik angefragt, *einen Beitrag zum Wohle der Stadt* zu leisten (s. o.). Den Religionen wird hier einiges zugetraut, dass sie nämlich für die ganze Gesellschaft ein starkes, integrierendes Potenzial böten und dies auch wirksam entfalten könnten. Auf der anderen Seite wird Religion aber auch in macht- und staatspolitische Strategien eingespannt, die letztendlich auf eine Optimierung von ‚Regierbarkeit' eines Gemeinwesens zielen (vgl. Tezcan 2006, S. 26). Der Religion wird hier gewissermaßen der Nimbus des über den Dingen Stehens genommen; sie wird Teil eines politischen Kalküls und – damit – der politischen Auseinandersetzung.

Solche Entwicklungen kulminieren beispielhaft in der Deutschen Islam Konferenz, die zwar nicht zu unseren unmittelbaren Untersuchungsgegenständen zählt, aber indirekt doch vielfältig in die Debatten vor Ort fortwirkt. Und auch die Islamforen auf Länder- und Bundesebene, wo VertreterInnen von Religionsgemeinschaften, WissenschaftlerInnen, Partei- und/oder RegierungsvertreterIn-

nen bis hin zu MinisterInnen zwar ohne reales Mandat aber dennoch wirksam über Möglichkeiten, Strategien und Implementierungen von religions- bzw. kirchenrechtlicher Gleichbehandlung von Islam und Christentum verhandeln, stehen für diesen Aspekt des Dialoggeschehens (s. dazu Kap. 7.2).

Auf der anderen Seite gibt es unter den von uns untersuchten Initiativen auch solche, die sich explizit jeder Form der Zusammenarbeit mit ‚der Politik', den Verwaltungen und in gewisser Hinsicht auch den kirchlichen Hierarchien sowie denen der muslimischen Verbände verweigern. Ihrer Meinung nach ist ein intensiver und persönlicher Austausch über Religionen und individuelle wie kollektive Religiosität überhaupt nur in einem eigenen, macht- und herrschaftsfreien Raum möglich:

In dem oben bereits angeführten Fokusgruppengespräch mit muslimischen DialogakteurInnen führt eine Muslimin im Rahmen einer Arbeitsgruppe aus:

> *Eine* [problematische] *Sache ist, wenn der Dialog instrumentalisiert wird, in welche Richtung auch immer. Wenn er politisiert wird, als Machtinstrument benutzt wird.* [Auf eine Zwischenfrage anderer Diskutierenden nach der Bedeutung von ‚Bekehrung' im Dialog:] *Um Bekehrung geht es, glaube ich, nur sehr selten, wenn überhaupt. Eher geht es darum, Machtpositionen zu sichern, ja? Vor allem auf den etwas höheren Verbandsebenen, z. B. Rat der Religionen, Runder Tisch. Da sitze ich auch, und was da läuft, das ist unglaublich. Da denke ich, worum geht's denn hier eigentlich? Welcher Kuchen wird hier grade aufgeteilt? Um was kämpfen die da eigentlich, worum geht es? Also das ist ein Riesenproblem, dass aus den Dialoginhalten Machtfunktionen werden.*

Auch wenn die Folgen einer potenziellen politischen Instrumentalisierung vielfach wahrgenommen und deren kritische Aspekte thematisiert werden: Die Verknüpfung von ‚Religion' und ‚Politik', die hier problematisiert wird, weisen aber nur wenige Initiativen so resolut und vollständig zurück – bis dahin, dass die Entscheidung schwerfällt, sich an einem Forschungsprojekt wie diesem zu beteiligen. Die betreffenden Initiativen realisieren bewusst keine öffentlichkeitswirksamen Projekte. Sie treten überhaupt nur selten öffentlich in Erscheinung. Auch wollen sie ihre Arbeit nicht in der (lokalen) Presse berichtet finden, sondern betonen den eigenständigen Wert eines interreligiösen Austausches, der nicht wertet, nichts verteilt, kein Teil von Anerkennungs- oder Integrationsdiskursen ist, sondern vielmehr – als Folge einer gemeinsamen hermeneutischen Anstren-

gung – einen interreligiösen Gesprächsfaden zu entwickeln sucht, den aufzunehmen und weiterzuspinnen nicht mit Anerkennung, Unterwerfung oder (falscher) Gemeinsamkeit einhergeht. Dass Religion überhaupt auf der politischen Bühne verhandelt wird, ist aus dieser Warte abzulehnen; es gilt als gefährlich, weil Religion im politischen Alltagsgeschäft auch mit einer entsprechenden Kritik konfrontiert würde.

Im unmittelbaren Gesprächskontext äußert ein Muslim:

> *Ich könnte über meine Religion berichten, und dann nutzt jemand das, was er eigentlich über meine eigene Religion von mir erfahren hat, aus um meine Religion anzugreifen. Dann ist die Information nicht im Sinne des Dialogs. Das ist auch nicht konstruktiv.*

Das Risiko, dem sich Glaubensvorstellungen aussetzen, wenn sie Teil einer gesellschaftlichen und politischen Debatte werden, ist hier klar benannt. Solche Positionen sind dennoch nicht als weltablehnend oder auch nur weltabgewandt zu bezeichnen; die ProtagonistInnen der hier vorgestellten Dialogansätze rechnen im Gegenteil sehr wohl damit, dass ihre Arbeit sich in die Zentren der beteiligten Religionsgemeinschaften fortsetzt und dort bestimmte Wirkungen entfaltet. Und sie schließen nicht aus, dass ein Mensch, der sich auf diese Weise im Dialog engagiert, politisch denkt und handelt.

Es gibt jedoch unter im Dialog engagierten MuslimInnen wie auch ChristInnen eine in gewisser Hinsicht ambivalente Einstellung gegenüber ‚der Politik' und solchen Dialogen, die Fragen rechtlicher, sozialer und institutioneller Anerkennung zum Inhalt haben. Als ein Problembereich werden – wie das Gesprächszitat oben zeigt – die Verteilungskämpfe gesehen, die auf solchen Ebenen ausgetragen werden.

Einen anderen Aspekt trägt eine junge Muslimin vor:

> *Je mehr man an die Basis* [gemeint ist eine nachbarschaftliche, eine Gemeindeebene] *hinunter geht, desto offener und ehrlicher läuft das Ganze und auch positiver, hab ich den Eindruck. Wenn es in die politische Ebene geht, da wird sehr versucht politisch korrekt zu sein von beiden Seiten. Und, ob das was bringt oder gebracht hat, das weiß ich natürlich nicht, aber ich sag mal auf unserer Ebene, wo wir agieren, da hat es sehr wohl was gebracht.*

Im Anschluss führt die Sprecherin aus, dass die Fortschritte darin liegen, dass beide Gruppen, ChristInnen wie MuslimInnen, sich miteinander bekannt ge-

macht haben, dass die Fragen der jeweils anderen sie persönlich angeregt haben, ihren Glauben und ihre Praxis genauer zu reflektieren, um so *Rede und Antwort stehen* zu können. – Dass hingegen religionspolitische und religionsrechtliche Fragen, die an einem ‚Runden Tisch' von Kirchen- und MoscheevertreterInnen auf höherer Ebene verhandelt werden, auch zu einem Abbruch des Dialogs führen können, berichtet ein älterer Muslim aus den Erfahrungen seiner norddeutschen Heimatstadt: Die Evangelische Kirche hatte hier ein Gesprächsangebot an die anderen Kirchen und Freikirchen, die Jüdische Gemeinde und VertreterInnen der Moscheevereine gemacht. Es sollten konkrete gesellschaftliche und politische Themen angesprochen werden, insbesondere der Religionsunterricht, mit dem weder die Kirchen noch die islamischen Vereine und Verbände sonderlich glücklich waren. Wie so häufig wurde auch hier das Rathaus als angemessener Ort und geeignetster Rahmen für solche Gespräche auserkoren, was hier durch den Anspruch unterstrichen wurde, als Ergebnis eine gemeinsame Forderung der Religionsgemeinschaften nach einem anderen Religionsunterricht in die politische Debatte zu tragen. Zuerst, so wird berichtet, habe man die üblichen Prozeduren absolviert:

> *Anfangs gibt's natürlich erst mal die Probleme, sich kennenzulernen und Vertrauen aufzubauen und so weiter. Aber diese Dinge waren sehr schnell überwunden, und man kam wirklich zu einer Arbeit. Erst mal ging es um Information über die eigene Religion, die eigene Sicht der einzelnen Religionen.*

Dann aber stellte sich – aus der Sicht der muslimischen TeilnehmerInnen – heraus, dass die christlichen VertreterInnen kein Mandat ihrer Institutionen hatten. Der muslimische Sprecher führt aus:

> *Sowohl von der Evangelischen als auch von der Katholischen Kirche wurden die Mitglieder vergattert: Keine öffentlichen Äußerungen im Namen der Kirchen vom Runden Tisch. Punkt! – Und damit hat sich die Frage ergeben: Was hat der Dialog dann für einen Zweck? Es geht ja nicht nur darum, über die Religion zu sprechen, sondern auch über bestimmte gesellschaftliche Probleme, wo man sich im Vorfeld verständigt und auch eine bestimmte Meinung hat, vom Glauben her. Wo man sich mit den Vertretern am Runden Tisch einig war. Aber die Institution* [er lacht]*, die Kirche, hat dann gleich blockiert. Und deswegen haben wir* [Muslime] *gesagt, was hat das dann für einen Zweck? Ist das nur ein Kaffeekränzchen, das keine Wirkung hat, wo man zusammenkommt, sich ein*

bisschen unterhält und dann wieder auseinandergeht? Der wirkliche Dialog muss ja Früchte tragen, muss bestimmte Ergebnisse vorweisen können! Die andere Seite sagt inzwischen, bei beiden Kirchen hat es personelle Wechsel gegeben, und hier ist eine andere Aufgeschlossenheit zu bemerken, wobei die jetzt versuchen einen neuen Anfang zu machen, um wirklichen Dialog führen zu können. Von beiden Kirchen wurde das signalisiert, dass man dazu bereit ist, aber man ist sich noch nicht einig, wie das nun institutionell organisiert werden soll.

Die hier beteiligten islamischen Verbände haben daraufhin den Dialog auf dieser – institutionellen – Ebene eingestellt und ihre Teilnahme am ‚Runden Tisch' aufgekündigt. Ausschlaggebend dafür sei die Erfahrung gewesen, dass die unmittelbaren DialogpartnerInnen den muslimischen Positionen gegenüber zwar aufgeschlossen seien, dass aber die Kirchenleitungen in das Dialoggeschehen eingegriffen hätten, ohne unmittelbar an den Gesprächen beteiligt gewesen zu sein. Die Erfahrungen mit den politischen Parteien vor Ort werden vom selben Sprecher als nicht weniger frustrierend beschrieben:

Die andere Seite bilden die Fragen des Politischen und das Gespräch mit den politischen Parteien. Durch die Gründung der Schura als Ansprechpartner der Parteien, der Institutionen usw. hat sich eine neue Situation ergeben. Wir haben das Gespräch mit den Parteien gesucht. Wenn man mit allen Parteien spricht, dann findet man eine gewisse Offenheit, bestimmte Einsichten, dass die Interessen der Muslime berücksichtigt werden müssen, dass auf deren Forderungen auch Rücksicht genommen werden muss. Aber wenn es um die praktische Parteiarbeit geht [er lacht], *dann ist man* [d. h. die VertreterInnen der Parteien] *doch wieder in bestimmten Situationen. Und in bestimmten Situationen geht man von seinen Erkenntnissen ab und sucht sein Heil in populistischen Erklärungen. Oder man zögert überhaupt und fürchtet, wenn man in Regierungsverantwortung ist, mit bestimmten Muslimen zu sprechen oder bestimmte Fragen der Muslime zu klären, weil man fürchtet, dass der politische Gegner das dann wieder ausnutzt. Da macht man dann lieber nichts, als hier unnötige Angriffsfläche zu bieten.*

Der Sprecher beschreibt, dass es aus seiner Sicht *bei allen Parteien* auf den Führungsebenen eine Aufgeschlossenheit gegenüber den Anliegen der MuslimInnen gebe, dass die Verantwortlichen aber nicht bereit seien, dafür an ihrer eigenen Basis und gegenüber den WählerInnen einzutreten. Im Gegensatz zur Problematik der diskrepanten Verhältnisse zu den DialogpartnerInnen auf der einen und

zu den (Amts-)Kirchen auf der anderen Seite ist hier das Nicht-Handeln-Wollen anders begründet. Die Parteiführungen bzw. führende PolitikerInnen begegnen den Forderungen der MuslimInnen durchaus mit Sympathie, sie halten aber die Parteibasen und die WählerInnenschaft für ‚nicht weit genug', um solche Positionen bei innerparteilichen Abstimmungen oder an der Wahlurne zu unterstützen.

Die Erfahrung, dass politische Rahmenbedingungen und das ‚Hineinregieren' aus der Politik dem Dialog schaden können, teilen christliche DialogakteurInnen: Von einer Arbeitsgruppe, die in einem innerhalb der Projektlaufzeit von uns ausgerichteten Fokusgruppengespräch u. a. Hürden und Schwierigkeiten des Dialogs diskutiert hat, wurden *politische Interessen*, das *Beharren auf Definitionsmacht* und *institutionelle Interessen* angeführt. Alle diese Aspekte wurden von den TeilnehmerInnen als nicht eigentlich zum Dialog gehörend, aber von ‚Außen' hineingetragen bezeichnet.

Sowohl christliche als auch muslimische AkteurInnen zeigen sich offenbar verunsichert durch den ungeklärten und selten im eigentlichen Dialog thematisierten Zusammenhang, das Interferenzfeld von Religion und Politik. Einerseits ist der interreligiöse Dialog, insofern er Teil von Anerkennungs- und Integrationsdiskursen ist, Teil politischer (gesellschaftlicher, kultureller) Aushandlungsprozesse; dessen sind sich alle Beteiligten bewusst – andererseits behagt es vielen nicht, dass sich religiöse Inhalte, die häufig einen existenziell wichtigen, ‚inneren' Kontext betreffen, in tagespolitischen Auseinandersetzungen wiederfinden. Die christlichen DialogakteurInnen, die an der oben angeführten Arbeitsgruppe teilgenommen haben – darunter Dialog- bzw. Islambeauftragte von Landeskirchen und Diözesen, VertreterInnen überregionaler Verbände, die sich mit dem Dialog befassen, ModeratorInnen lokaler Dialoginitiativen – diskutierten diese Problemlagen unter den Stichworten des *nicht Auseinanderhaltens von Integrationsarbeit und interreligiösem Dialog* auf der einen und dem fälligen Neuaustarieren einer *Dualität von Religion und Säkularisierung* auf der anderen Seite. Dass ‚Religion' durch die Verknüpfung verschiedener Inhalte im Dialog und deren Verzahnung mit öffentlichen (politischen) Debatten wieder bzw. verstärkt als *Thema im öffentlichen Raum* steht, wird jedoch einhellig begrüßt.

Religion als implizite Chiffre für Differenz

Wie andere Formen von Gemeinschaftsbildung und Zugehörigkeit fordern auch Religionsgemeinschaften einen Preis für ihren ‚identitätsstiftenden Mehrwert'. Eine Gruppe, die sich durch allen gemeinsame ethische Normen und moralische Werte auszeichnet und an beiden ihre sozialen, rituellen und auch politischen Praxen ausrichtet, konstruiert ihre Identität dadurch, dass sie festlegt, was sie ist, zu einem nicht unbedeutenden Teil auch dadurch, dass sie festlegt, was sie nicht ist. Die Ansprüche in Bezug auf ‚Zugehörigkeit', ‚Anerkennung' sowie ‚Recht auf Differenz' geben eine gewisse Ambivalenz vor. Religionszugehörigkeit und Religionsgemeinschaften vermögen also beides, zu in- und zu exkludieren. Diese Potenziale begegnen uns deshalb auch im interreligiösen und interkulturellen Dialog. So wie das Andersartige von EinwanderInnen im Laufe der Migrationsgeschichte seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wechselweise an nationaler oder ethnischer Zugehörigkeit, an kulturellen Eigenheiten oder eben an Religionszugehörigkeit festgemacht wurde, spiegelt es sich auch in der Entwicklung des Dialoggeschehens. Da werden Zuverlässigkeit oder Unzuverlässigkeit muslimischer DialogpartnerInnen dem Umstand zugeschrieben, ob sie ‚Europäer' sind oder ‚Orientalen'.

Als zum Ende eines Dialogtreffens in Süddeutschland diskutiert wurde, warum die Teilnahme von MuslimInnen so stark rückläufig sei, hieß es zur Erklärung, dass diese nur (noch) wenig Interesse an theologischem Austausch und allgemeinen Gesprächen über Religionen zeigten. Wenn es um konkrete Projektarbeit gehe, seien die muslimischen AkteurInnen leichter zur Mitarbeit zu bewegen. Konkrete Arbeit – zum Beispiel die Planung und Durchführung einer öffentlichen Veranstaltungsreihe, an der sich (auch) kommunale Stellen beteiligten – komme den Bedürfnissen von MuslimInnen entgegen. Dann könne doch vielleicht ein *Gebet der Religionen*, das zuletzt noch *unter* der früheren Bürgermeisterin stattgefunden habe, die Muslime wieder zur Beteiligung einladen. Auch der Rabbiner habe sich doch daran beteiligt. In der Replik heißt es, die früher im Dialogkreis aktiven VertreterInnen der örtlichen DİTİB-Moscheevereine hätten an dieser Vorbereitungsarbeit auch schon nicht mehr mitgewirkt. Die Arbeit sei vielmehr an wenigen ChristInnen hängengeblieben. Insgesamt sei – und diese süddeutsche Erfahrung ist nicht singulär – ein Rückzug der MuslimInnen aus dem Dialog zu konstatieren. Nur die Vertreter der bosnischen MuslimInnen hätten sich – in diesem konkreten Fall – eingebracht. Der Moderator weist in

diesem Zusammenhang auf die neue VIKZ-Moschee[21] hin, die *neuerdings* einen Deutsch sprechenden, *eloquenten jungen Imam* und ein angeschlossenes ‚Internat' habe: *es würde doch sicher auch die Stadt interessieren, was es mit den Internaten der VIKZ-Moscheen auf sich hat!* Vielleicht ließe sich hier ein neues Klientel ansprechen; die Vermutung, dass im Fall der Internate im Verband der Islamischen Kulturzentren *die Stadt* daran Interesse haben könnte, wird hier als Beleg für die öffentliche Relevanz einer solchen Neuausrichtung angeführt.

An den Bemühungen, neue muslimische AspirantInnen in den Dialog einzubinden, wird deutlich, dass es auch hier schwierig ist, MuslimInnen (in diesem Fall: außer den Bosniaken) langfristig zu beteiligen. Wenn die des einen Dachverbands nicht mehr kommen, wendet man sich an die nächsten: Die ersten, heißt es, würden sich an Absprachen nicht halten: *Da machst du mit denen einen festen Termin aus, und dann sind die plötzlich weg, einfach weg*. Die (anwesenden) Bosnier seien zuverlässiger, und, zu denen gewandt heißt es: *Ihr seid ja auch Europäer*. Von MuslimInnen aus Bosnien und Herzegowina könne man eher erwarten, dass sie eine getroffene Verabredung auch einhielten als von türkischen. Beklagt wird in diesem Zusammenhang, dass die türkeistämmigen MuslimInnen bzw. die VertreterInnen der entsprechenden Moscheevereine sich mehr und mehr aus dem Dialog zurückzögen. Ethnisierung, Kulturalisierung und ‚Religionisierung' finden in eng miteinander verwobenen Prozessen statt, und zwar sowohl durch Zuschreibung von außen als auch durch Selbstzuschreibung. D. h., die bestehenden Differenzen zwischen DialogakteurInnen und ihren Bezugsgruppen werden in aller Regel an ethnischen, kulturellen und religiösen Aspekten festgemacht. Der soziale und berufliche Status, der Bildungshintergrund, die Generationen- und die Schichtzugehörigkeit, lauter Parameter, die im Alltag normalerweise eine Abschätzung und Einordnung des jeweiligen Gegenübers in kürzester Zeit möglich machen, treten hier zurück. – Es ist schwer auszumachen, ob Ironie mitschwingt oder nicht, wenn wie hier ethnische und religiöse Zuschreibungen zu Markern für Differenz werden. Auffällig bleibt – und das passiert ähnlich auch in anderen Dialoginitiativen, die unter zurückgehender Beteiligung von MuslimInnen leiden –, dass auch hier nicht nach den

21 VIKZ: Verband der Islamischen Kulturzentren. Islamischer Dachverband, der Tradition des mystischen Islams nahestehend. Die sogenannten Internate des VIKZ werden in vielen Fällen von einer kritischen Öffentlichkeit und den Bildungsbehörden mit einem gewissen Argwohn betrachtet.

individuellen und strukturellen Gründen für das schwindende Engagement gefragt wird.

Eine weitere Variante der Distinktion durch Religionszugehörigkeit ließe sich vielleicht als ‚demonstrative Toleranz' beschreiben. Toleranz wird gelegentlich zum Erkennungszeichen *einer* religiösen Tradition. So wird nicht selten behauptet, das Christentum sei *per se* die tolerantere, der Islam hingegen die intolerantere Religion. Am Beispiel der Dialoginitiative einer westdeutschen Stadt können wir dagegen anhand eines in hiesigen Kirchengemeinden vglw. neuen Phänomens zeigen, wie sich verschiedenen Religionsgemeinschaften angehörende AkteurInnen über den Themenvorschlag einer Pfarrerin für ein späteres Treffen des Dialogkreises verständigen: MuslimInnen – häufiger, aber nicht ausschließlich Frauen – nehmen nach dem Bericht der Pfarrerin Kontakt zu Kirchengemeinden und denen angeschlossene (Frauen-)Gruppen auf. Sie engagieren sich in der Gruppe oder Gemeinde, suchen Kontakt zu PfarrerInnen und bitten schließlich um seelsorgerlichen Beistand. Nach einer Weile komme es manchmal zu Konversionen und Taufen in den Kirchengemeinden. Die anwesenden PfarrerInnen zweier evangelischer Gemeinden erzählen, dass solche muslimischen KonvertitInnen ihrerseits nun von Ressentiments bis hin zu Anfeindungen aus ihrem früheren muslimischen Umfeld berichten. Den PfarrerInnen ist bewusst, und die KonvertitInnen sagen teilweise auch offen, dass ihre Konversionen nicht gänzlich unabhängig von laufenden Asylverfahren zu begreifen sind: Es gebe Länder, in die zum Christentum konvertierte MuslimInnen besser nicht abgeschoben oder ausgewiesen werden sollten, weil ihnen die Todesstrafe drohte. Den Hintergrund, vor dem die Fälle im Dialog angesprochen und als drängendes Thema für eine der nächsten Sitzungen vorgeschlagen werden, bilden zwei Fragen an die anwesenden MuslimInnen: Kann es womöglich sein, dass die Betreffenden vielleicht nur taktisch konvertieren, weil sie eine Abschiebung verhindern und stattdessen einen Aufenthaltstitel erlangen wollen? Falls die Konversionen jedoch tatsächlich aus innerer Überzeugung vollzogen würden, warum sind die Betreffenden hinterher den Ressentiments und Anfeindungen ihrer muslimischen NachbarInnen und/oder FreundInnen ausgesetzt?

Unter den MuslimInnen sorgen sowohl die beschriebenen Konversionen, die in einigen Fällen tatsächlich ein persönliches Engagement in den Kirchengemeinden nach sich ziehen (was hier als Ausdruck für eine ‚innere Wandlung' angenommen wird), als auch die daran geknüpften Fragen der PfarrerInnen für

lebhafte Rückfragen und Diskussionen. Es wird ausgelotet, ob die Konversionen noch im Herkunftsland vollzogen wurden und somit Fluchtgrund waren oder ob es sich nicht vielleicht nur um strategische Konversionen handele und die vermeintlichen KonvertitInnen tatsächlich weiter islamisch lebten. Auch wenn es hier nur kurz angerissen wird, zeigt sich, dass der ganze Komplex – zumal von den PfarrerInnen die Ernsthaftigkeit der Konversionen in konkreten Fällen auf Rückfrage bestätigt wird – nicht ohne Brisanz für die anwesenden MuslimInnen ist. Etliche Anwesende, MuslimInnen wie ChristInnen, beraten sich mit ihren Nebenleuten, wie eine solche Situation zu bewerten sei, und inwiefern sich die Dialoginitiative damit beschäftigen könne.

In dieser etwas angespannten Situation äußert ein weiterer Pfarrer:

> *Ach so und dann noch zum Religionswechsel, so ein bisschen lustig. Ich habe neulich eine Konfirmandin getroffen, die ist inzwischen Mutter geworden und mit einem Moslem verheiratet. Wir trafen uns bei uns im Stadtteil, und sie sagte zu mir: ja, unser Kind ist halb christlich, halb muslimisch. Die Erziehung ist schwierig, sagte sie und sie hat sich deshalb überlegt, sie wird Moslem. Hier in der Moschee macht sie einen Kurs. Da hab ich gesagt, prima, das soll sie mal machen, das ist dann klarer für alle.*

Die heitere Lässigkeit, mit der das vorgetragen wurde, nimmt die anderen DialogteilnehmerInnen gewissermaßen mit und lockert die angespannte Atmosphäre deutlich auf. Der Pfarrer erzählt weiter, dass seine ehemalige Konfirmandin noch gesagt habe, sie hätte überdies gehört, dass er (der Pfarrer) auch „Moslem" werden wolle. Diese Pointe erregt heiteres Gelächter bei MuslimInnen wie ChristInnen und lässt einige der Lachenden laut applaudieren. Ins Gelächter hinein fährt der Pfarrer in der wörtlichen Rede an seine Konfirmandin bleibend fort: *Das ist für mich ja ganz neu!* Ein Muslim nimmt schließlich den Faden auf und sagt: *Also meine Frau sagt manchmal, ich bin öfter in der Kirche als in der Moschee. Von meinen Arbeitskollegen war ich auch letztes Jahr der einzige, der zu Weihnachten in der Kirche war – ich meine: von den Deutschen.*

Und wieder gibt es lautes Gelächter. – Durch die Erwähnung der früheren Konfirmandin in der ‚Konversionsproblematik' und den Beitrag des Muslims, der öfter in der Kirche ist als seine (christlichen) Arbeitskollegen tritt eine Wendung zum Lustigen ein – die Diskutierenden lachen gemeinsam und sehr herzlich. Es ist ein Lehrstück zu beobachten: Vorgeführt wird, was Toleranz und Langmut in Glaubensfragen ausmacht. In einer deutlich angespannten Gesprächssequenz,

die durch die Konversionsberichte ausgelöst wurde, markiert das gemeinsame Lachen das Beispiel der dialogischen Setzung einer moralischen Norm. Einen Menschen aus einer Glaubensgemeinschaft in eine andere ziehen zu lassen, ist das gute Recht des betreffenden Menschen; wie darüber angesichts der zuvor zu spürenden Verunsicherung der MuslimInnen berichtet wird, setzt einen Maßstab, wie man sich angesichts eines Religionswechsels auch positionieren kann: Kriterien einer möglichen Bewertung sind einzig die Befindlichkeiten und Bedürfnisse der Betroffenen. Dass die zuvor spürbare Spannung sich hier im gemeinsamen Lachen auflöst, ist das Verdienst des Pfarrers und des muslimischen Sprechers. Die lange Dialogerfahrung beider ist genauso Voraussetzung dafür, dass dies gelingen kann, wie die vertraute Routine der Dialoginitiative insgesamt. Als Ergebnis haben sich die Anwesenden darauf verständigt, einige der Betroffenen zu einem der nächsten Treffen einzuladen und sich als Gruppe eingehender mit deren Beweggründen zu befassen.

Religiöse Vergemeinschaftung über den Rahmen von konkreten Religionsgemeinschaften hinaus

Eine kollektive religiöse Bindung der Menschen im interreligiösen Dialog lässt sich kaum zeigen, wohl aber Bemühungen, ein gemeinsames ‚interreligiöses Wir' zu konstruieren. Dies zeigt sich einerseits darin, dass von den Angehörigen verschiedener Religionsgemeinschaften Sprachbilder gezeichnet werden, die insbesondere dann, wenn die Mitglieder einer Religionsgemeinschaft in Bedrängnis geraten, auf ein solches ‚interreligiöses Wir' abheben und *alle in einem Boot* sitzend zeigen. In die gleiche Richtung zielen Äußerungen wie die folgende: *Wenn einer von uns bedrängt ist, sind wir alle bedrängt.*[22] Subtiler, aber keineswegs beiläufig geschieht Ähnliches, wenn ‚Frieden' (inter)religiös konnotiert („kein Frieden ohne Religionsfrieden" s. o.) und als zentrales Motiv des Dialogs hervorgehoben wird. Ein weiteres gemeinschaftsstiftendes Motiv stellt die biblische wie koranische Figur Abrahams/Ibrahims dar, die beispielhaft in der Arbeitshilfe *Abraham und der Glaube an den einen Gott* als eine theologische

22 Der Anlass für die erste Äußerung ist das so genannte ‚Minarettverbot' in der Schweiz; die zweite bezieht sich auf die willkürlichen Personenkontrollen vor niedersächsischen Moscheen. Beides sind Aussagen von Kirchenvertretern (vgl. oben S. 166).

Grundlage des christlich-muslimischen Dialogs herausgearbeitet wird.[23] Etwas anders stellt sich die theologische Auseinandersetzung über die ‚Gottesfrage' dar. Die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland beschließt – als Reaktion auf die Handreichung *Klarheit und gute Nachbarschaft* (Kirchenamt der EKD 2006), die die Frage aufgeworfen habe, „ob Christen und Muslime an denselben oder jeweils einen ganz anderen Gott glaubten" (Evangelische Kirche im Rheinland 2009, S. 13) – eine theologische Klarstellung. Dabei wird zuerst auf eine Veröffentlichung der Rheinischen Landeskirche aus dem Jahr 1998 Bezug genommen: „Auch wenn Menschen und Religionen verschieden von Gott reden, schafft die Vielzahl von Gottesbildern und Religionen keine Vielzahl von Göttern" (ebd., mit Bzg. auf Evangelische Kirche im Rheinland 1998, S. 23). Daraufhin wird auf christliche und muslimische Positionen zur Einzigartigkeit Gottes verwiesen:

> Durch das Mittelalter hindurch und bei den Reformatoren steht die Selbigkeit Gottes nicht infrage: Der Islam wird allerdings als falscher Glaube an den einen Gott verstanden. […] Für Angehörige der islamischen Glaubensgemeinschaft stellt sich die Frage nach der Selbigkeit Gottes nicht. Für sie ist es – entsprechend der koranischen Auffassung – selbstverständlich, dass sie an denselben Gott glauben wie Menschen jüdischen und christlichen Glaubens (Evangelische Kirche im Rheinland 2009, S. 13 ff.).

In der weiteren Auseinandersetzung (Evangelische Kirche im Rheinland 2009, S. 13–22) wird ein Trinitätsverständnis entfaltet, das sich weder selbst aufgibt, noch die Unterschiede der Glaubensvorstellungen nivelliert, sondern so, wie ein

23 Evangelische Kirche im Rheinland 2009. Neben dem „Gottes- und Trinitätsverständnis" bilden die „Abrahamsverheißung" und „Grundsatzfragen gemeinsamer Feiern von Christen und MuslimInnen" die drei zentralen Teile der von der Synode beschlossenen Arbeitshilfe. In der Einleitung heißt es weiter: „Das interreligiöse Gespräch zwischen Menschen christlichen und islamischen Glaubens ist Teil der Integrationsprozesse, die sich im gesellschaftlichen Diskurs der einzelnen Gruppen, Parteien, Vereine, Strömungen und sozialen Schichtungen entwickeln. Es ersetzt keineswegs die politischen und kulturellen Diskurse, aber es leistet einen wichtigen Beitrag zur Wertedebatte in einer kulturell und religiös vielfältigen Gesellschaft. Es dient der interreligiösen Verständigung, die eigene Position klar und mit Respekt vor anderen Auffassungen zu formulieren und in die gesellschaftliche Debatte einzubringen" (Evangelische Kirche im Rheinland 2009, S. 11). Im direkten Anschluss wird auch hier die Bedeutung des Dialogs für das „friedliche Zusammenleben von Menschen verschiedener Religionen in unserem Land [… und] der Völker auf dieser Erde" herausgestellt (ebd.).

EKD Papier 1975 ein neues theologisches Verhältnis zum Judentum durch „das Bekenntnis zu dem einen Gott, dem Schöpfer und Erlöser“ möglich machte, indem das „trinitarische Bekenntnis [...] im Kontext des jüdischen Gottesverständnisses ausgelegt“ wurde, eine Beziehung zum Bekenntnis der MuslimInnen herstellt, die den Trinitätsgedanken auf den ‚Abrahambund‘ und somit auf ein allgemeines monotheistisches Erbe bezieht.[24] Der ‚Abrahambund‘ wird hier, und das ist ein Novum in der (protestantischen) Theologie, um den Islam erweitert:

> Der Abrahambund ist uns eine Hilfe zum gegenseitigen Verständnis von Juden, Christen und Muslimen. Das Bild Abrahams hat unterschiedliche Seiten innerhalb der Bibel wie innerhalb des Korans und ebenso zwischen den Glaubensgemeinschaften. Er bleibt aber erkennbar als derselbe ‚Freund Gottes‘ (2. Chronik 20,7; Jesaja 41,8; Jakobus 2,23; Jubiläenbuch 19,9; Sura An-Nisâ’ 4,125). Seine Bedeutung als Wurzel besagt nicht, dass sich unsere biblischen Einsichten in der Begegnung mit dem Islam allein auf die Gestalt Abrahams gründen. Sie gründen sich vielmehr mit der ergangenen Verheißung auf Gottes umfassende Geschichte nach der ganzen Schrift (Evangelische Kirche im Rheinland 2009, S. 32).

So kann die evangelische Theologie zum Zweiten Vatikanischen Konzil aufschließen, in dessen Verlauf das „Abrahamsverständnis zu einer Hilfe beim Verständnis des Verhältnisses von Judentum, Christentum und Islam“ (vgl. Evangelische Kirche im Rheinland 2009, S. 23–25) wurde:

> Der Heilswille umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird (Evangelische Kirche im Rheinland 2009, S. 25).

Juden, Christen und Muslime sind so diejenigen, die voneinander lernen können: Religion wird im Dialog eine ‚interreligiös‘ konstruierte, den Konfessionen übergeordnete Kategorie einer ‚Gemeinschaft des voneinander Lernens‘.

Ähnliche Gedanken, die gemeinsame Ethiken voraussetzen, finden sich auch in den grundlegenden Vereinbarungen und Satzungen mancher Dialoginitiativen.

24 Wir verdanken diesen Gedanken den fruchtbaren Diskussionen in einem Seminar zum interreligiösen Dialog an der Universität Bremen im Wintersemester 2009/10, insbesondere den Ausführungen von Marco Tödter-Lüdemann dortselbst.

Das Dialoghandeln wird hier durch seine programmatische, normative Aufladung zu einem Teil der religiösen Praxis. In solchen Fällen ist die Notwendigkeit zum Dialog häufig mit theologischen Aussagen begründet, wie beispielhaft in der Satzung des KCID (Koordinierungsrat des christlich-islamischen Dialogs e. V.), wo es in der Präambel heißt:

> Das gemeinsame Vertrauen, dass diese Welt und alle Geschicke in den Händen des Einen, barmherzigen Schöpfers liegen, gab und gibt uns immer wieder Kraft, uns diesen umfassenden Aufgaben zu stellen und andere zu Mitarbeit und zum Frieden einzuladen. Bad Boll, den 19. Januar 2003 AD/16. Dhul-Qu'ada 1423 H. (Koordinierungsrat des christlich-islamischen Dialogs 2003).

Auch wenn zuvor gesagt ist, dass sich in die Arbeit des KCID „alle Menschen einbringen können, die auf der Basis gegenseitigen Respekts Dialog, Verständigung und Frieden fördern wollen" (ebd.), verweist die Satzungspräambel doch expliziter als vergleichbare Dokumente anderer Dialoginitiativen auf einen religiös-theologischen Rahmen: Wer den Glauben an „den Einen, barmherzigen Schöpfer" nicht bekennen kann oder sich dieser ‚Denkfigur' nicht wenigstens von ihrer Ideengeschichte her annähern will, bleibt von dieser Variante des interreligiösen Dialogs ausgeschlossen. Dennoch geht es auch in einem Dialog, der einem derart explizit formulierten geradezu theozentrischen Ansatz folgt, nicht nur, nicht einmal in erster Line um das interreligiöse Gespräch, um einen Nutzen für die beteiligten Religionsgemeinschaften, sondern um einen gesellschaftspolitischen Aspekt, in dem der interreligiöse Dialog einen Gewinn erzeugen könne. Entsprechend heißt es in der Satzung:

> Wir verpflichten uns, Dialog und Zusammenarbeit konkret und fruchtbar zu machen. Wir verpflichten uns, gemeinsam Stellung zu beziehen, wo Menschenrechte verletzt werden, Medien verzerrt berichten und Religionen und Minderheiten zum Opfer kurzsichtiger Politik werden. [...] Wir verpflichten uns, Raum für Begegnungen und Gespräche auch über Grenzen hinaus zu schaffen. [...] Wir verpflichten uns, unsere Beiträge zum Frieden zu leisten (Koordinierungsrat des christlich-islamischen Dialogs 2003).

Beschrieben wird also eine Entwicklung vom ‚Glauben' zum ‚Handeln'.

Auch bei der Christlich-Islamischen Arbeitsgemeinschaft Marl, die Mitglied im KCID ist, aber insgesamt einen konkreter auf das kommunale Gemeinwesen be-

zogenen, handlungsorientierten Ansatz verfolgt (und vielleicht deshalb als eine von wenigen Initiativen tatsächlich paritätisch von ChristInnen und MuslimInnen besetzt ist) lauten die Ziele:

> Friedliches Zusammenleben am Ort, Zusammenarbeit für eine lebenswerte Stadt, in einer Bevölkerung der Vielfalt und der Interaktion, auf gleicher Augenhöhe und mit aufrechtem Gang (August und Dreier 2004).

Demgegenüber konnten wir auch eine Dialoginitiative beschreiben, die von ihrem Selbstverständnis her zumal ‚offizielle' VertreterInnen von Religionsgemeinschaften sogar ausschließt und stattdessen darauf abzielt, dass sich in dem von ihr definierten Rahmen Menschen, denen kein Bekenntnis abverlangt wird, *über* Religion, Religiosität und deren kulturelle Aspekte unterhalten. Aber auch für das hier angeführte Beispiel einer nordwestdeutschen Dialoginitiative gab eine Krisenerfahrung den Anstoß zur Gründung der Initiative, nämlich der 11. September 2001. Explizit sich säkular, in diesem Fall sich laizistisch positionierende AkteurInnen hatten *nach* den Angriffen auf das New Yorker World Trade Center den Anteil, die Rolle der (islamischen) Religion in dieser Zuspitzung (er-)klären zu müssen, und zwar sowohl mit Blick auf die sich bildende Dialoggruppe als auch auf die betreffende Stadtöffentlichkeit.

‚Religion' wird offensichtlich allenthalben als ein nur schwer abzugrenzender Teil von Politik und Konflikt wahrgenommen, den zu unterschätzen Gefahren berge, der unter den gegebenen Bedingungen moderiert werden müsse und der dann, wenn diese Moderation im bzw. gerade durch den Dialog gelinge, seine Sprengkraft verliere und stattdessen zur Überwindung von Gegensätzen beitragen könne.

6.2 Die institutionelle Ebene

Wie wir zeigen können, gibt es interreligiöse Dialoginitiativen, die ihrer Arbeit eine Art gemeinsamen (Glaubens-)Bekenntnisses voranstellen, und andere, die religiösen Bekenntnissen gegenüber aus Prinzip skeptisch eingestellt sind, ihrem Gesprächskreis eher das Adjektiv ‚interkulturell' zuordnen und dennoch beinahe nur über Religion, über eigene religiöse Erfahrungen, (ehemalige) religiöse Bindungen usw. sprechen.

Der interreligiöse und – sofern er mit diesem verbunden ist – der interkulturelle Dialog sind über den eigenen Organisationsgrad hinaus institutionell mit gesellschaftlichen (z. B. Bildungsträgern), politischen (z. B. mit der Administration auf kommunaler, Landes- oder Bundesebene) und religiösen (z. B. Kirchen, religiöse Dachverbände) Institutionen vielfältig verwoben. Wie die überregional tätigen haben sich auch viele lokale Initiativen eigene Statuten gegeben, die die inhaltliche-thematische, aber auch Aspekte des ‚Miteinander-Umgehens' festlegen. Im Entwurf einer ‚Verfassung' einer norddeutschen Initiative heißt es unter dem Stichwort „Wer sind wir?":

> *Die Mitglieder des* [Dialogkreises] *versuchen, aus ihren jeweiligen Religionsgemeinschaften die Kraft zu schöpfen, die dem Frieden dient. Sie stehen damit in der Tradition, aus der heraus der interreligiöse Dialog entstanden ist. Dabei suchen sie bei allem Trennenden, das bestehen bleibt, die verbindenden Werte, die sie in der Liebe, der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Hingabe an Gott und in der Achtsamkeit, Spiritualität und den Menschenrechten erkennen. Konflikte versuchen sie aus der Perspektive derer, die Gewalt und Ungerechtigkeit erleiden, wahrzunehmen und mit ihnen als Menschen solidarisch zu sein und nicht parteiisch zu sein. Da die Mitglieder des* [Dialogkreises] *immer wieder erleben, wie in ihrem Umfeld Frieden unter Menschen verschiedener Religionen möglich ist, möchten sie für diesen Frieden arbeiten und sich einsetzen.* […] *Wir nehmen die Gefahr wahr, dass Religionen zu Verunsicherung und Radikalisierung missbraucht werden. Unser Ziel ist es, die Verschiedenheit der Religionen als Chance und nicht als Verunsicherung oder Gefahr wahrzunehmen und dies im Dialog mit Menschen anderer Religionen und Kulturen als ‚Geschwister in der Menschheit' erfahrbar zu machen.*[25]

Spannend ist dieses Papier auch deshalb, weil wir der abschließenden Diskussion der Vorlage, die zuvor von einer Arbeitsgruppe erstellt worden war, beiwohnen konnten. In dem betreffenden Dialogkreis sind außer ChristInnen und MuslimInnen auch VertreterInnen einer jüdischen (Reform-)Gemeinde, buddhis-

25 Das Papier, aus dem wir hier zitieren, ist eine Tischvorlage, die im Dialogkreis diskutiert und per Konsensentscheidung angenommen wird. Zwar gibt es durchaus einzelne Gegenstimmen, ein Sprecher will sogar ein ‚Veto' einlegen, beide werden jedoch mit der Begründung zurückgewiesen, dass diejenigen, die nun mit der Vorlage nicht einverstanden seien, sich schließlich in die Arbeitsgruppe hätten einbringen können. Eine wirkliche Abstimmung durch Handzeichen wird deshalb verworfen; man erhebt stattdessen ein ‚Meinungsbild'. Bei dieser Gelegenheit wird u. a. gesagt, dass die ‚Verfassung' zuallererst einer Positionierung nach innen und nicht der Außendarstellung dienen soll.

tischer und hinduistischer Gruppen vertreten. Entsprechend gab es hier buddhistische Bedenken gegen den ‚Gottesbegriff', wie er in dem Textauszug als *Hingabe an Gott* eingeführt wird.[26] Diese Einwände wurden jedoch relativiert dadurch, dass ‚Gott' Teil einer Aneinanderreihung von Begriffen wie ‚Gerechtigkeit', ‚Barmherzigkeit', ‚Achtsamkeit', ‚Spiritualität' und – irgendwie aus dieser Reihe fallend – ‚Menschenrechte' ist. Es wollte auch niemand wirklich die offenbar diffizile Grundsatzdebatte aus der Arbeitsgruppe weiterführen. Die ‚kollektive Bindung', auch das ist vielleicht der ‚multireligiösen' Zusammensetzung des betreffenden Kreises geschuldet, wird hier nicht nur religiös, sondern auch kulturell begründet: in der *Verschiedenheit der Religionen* (und Kulturen) sollen sich die Mitglieder als „Geschwister in der Menschheit" erfahren.

Im nächsten Abschnitt der ‚Verfassung' wird unter der Überschrift „Rahmenbedingung für die Teilnahme" festgeschrieben, welche Voraussetzungen für eine Teilnahme als Rahmenbedingungen erfüllt sein sollen:

> *Das Gebet/die Meditation/die Rezitation ist das Zentrum unserer Arbeit. Religionsgemeinschaften, die das Gebet, die Meditation oder die Rezitation heiliger Texte nicht kennen, können daher im* [Dialogkreis] *nicht mitwirken.*

Anschließend werden weitere von Mitgliedern zu erfüllende Forderungen aufgestellt (Übereinstimmung mit und Loyalität gegenüber den *Zielen des Kreises, Solidarität, Mitarbeit in den Veranstaltungen* etc.). Diese Anforderungen richten sich allerdings nur an Vollmitglieder des Kreises, die von ihren Religionsgemeinschaften entsandt und im Fall von Abstimmungen auch für diese stimmberechtigt sind. Darüber hinaus sind Gäste willkommen, jedoch sollen auch sie *eine Initiative oder Einrichtung repräsentieren, die mit dem* [Dialogkreis] *zusammenarbeitet oder sich zumindest in einer der vertretenen Religionen beheimatet fühlt.* Im Folgenden werden abschließend „Verhaltens- und Kommunikationsregeln" festgeschrieben: jede/r solle die Zusammenkünfte mit Themenvorschlägen befruchten; die vom „Sprecherkreis" daraus erstellte Tagesordnung solle idealiter auch

26 Ein Buddhist akzeptiert schließlich den vorliegenden Entwurf. Er merkt abschließend an: *Also, ich persönlich kann mit dieser Formulierung leben, ich habe gelernt, einfach durchzuhören, durchzulesen und das in mein eigenes Verständnis zu übersetzen. Aber ich weiß, dass es auch etliche Buddhisten gibt, die daran Anstoß nehmen würden und sagen: ‚Darin finde ich mich nicht wieder'. Das ist einfach so.* – Damit wird eine Bereitschaft zur „Übersetzung", zur Abstraktion des eigenen (religiösen) Standpunkts beschrieben, die insgesamt wichtige Voraussetzung des Dialogs ist.

‚abgearbeitet‘ werden (was aus Zeitgründen nicht erörtert werden könne, werde auf das nächste Treffen verschoben); jede/r sei aufgerufen das Gespräch mit den anderen Mitgliedern und dem Sprecherkreis zu suchen und so anhaltende Kommunikation untereinander sicherstellen.

Warum aber ist eine derartig ausdifferenzierte Verfassung notwendig? Schließlich gibt es auch Dialoggruppen, die ohne solche Übereinkünfte auskommen! In diesem Einzelfall war eine heftigere Auseinandersetzung über die Bewertung des ‚Gaza-Kriegs‘ 2008/09 vorausgegangen, bei der schmerzhaft deutlich geworden war, dass die Friedenssehnsucht als (vermeintlich) ureigenes Thema aller Religionen im Konfliktfall eine brüchige Gemeinsamkeit darstellt: Jüdische, christliche und muslimische DiskutantInnen konnten untereinander keinen Konsens in der Frage herstellen. Die öffentliche Erklärung der Gruppe zu den aktuellen Entwicklungen des ‚Nah-Ost-Konflikts‘, aber mehr noch die vorangegangenen Diskussionen wurden von einzelnen als einseitige und ungerechtfertigte Verurteilung des israelischen Militäreinsatzes kritisiert. Im Verlauf der Debatte zeigte sich, dass es sehr unterschiedliche Positionen zu militärischer Gewalt gab, die von einer völligen Verurteilung jeglicher Form von Gewalt bis hin zur politisch-moralischen Legitimation der Bombardierung Dresdens gegen Ende des Zweiten Weltkriegs reichten. VertreterInnen der jüdischen Gemeinde ließen nach dieser Debatte ihre Mitgliedschaft bis auf Weiteres ruhen.[27]

Die Institutionalisierung der Dialogarbeit, die in gewisser Weise auch auf einer lokalen Ebene eine Form der ‚inneren Verrechtlichung‘ darstellt, insofern sie das Gemeinsame zugrundelegt und den Konfliktfall antizipiert, leistet wichtige Hilfe zur Verstetigung der Arbeit. Das ist insbesondere hilfreich, wenn die Religionszugehörigkeit(en) einmal nicht als verbindendes, sondern wie im hier geschilderten Fall als bewusst erfahrenes und offen zu Tage tretendes trennendes Motiv erlebt wird. Um solchen Konflikten vorzubeugen oder ihnen – wenn sie denn nicht zu vermeiden sind – wenigstens die Brisanz zu nehmen, ist es notwendig, Vorkehrungen im Sinne der hier entworfenen ‚Verfassung‘ eines Dialogkreises zu treffen.

27 Inzwischen haben die ‚Parteien‘ sich einander wieder angenähert, und die Ausgezogenen sind zurückgekehrt.

6.2.1 Der lokale Rahmen

Dialoggruppen und -initiativen vor Ort

Wie wird Religion in und von den Dialoginitiativen inszeniert? Gibt es gemeinsame Rituale, ritualisierte Handlungen, die explizit ‚religiös' sind? Wird auf religiöse Gefühle, Lehren, Dogmen, Pflichten Rücksicht genommen? Geschieht das demonstrativ oder beiläufig? Ob und ggf. wie wird eine solche (Nicht-)Rücksichtnahme begründet? Diese und ähnliche Fragen markieren Fallstricke der interreligiösen Kommunikation. Die besondere Verquickung der Adjektive ‚interreligiös' und ‚interkulturell' tritt hier am deutlichsten zu Tage. Die in den Fragen anklingenden sensiblen Bereiche des Dialogs sind den AkteurInnen in den örtlichen Dialoggruppen in unterschiedlichem Maße bewusst.

Für viele christlich geprägte Menschen ist es befremdlich, dass sich MuslimInnen einem (insbesondere ProtestantInnen) archaisch anmutenden System von (äußeren) Regeln unterwerfen. Solche Frömmigkeitsformen sind zwar dem zeitgenössischen Christentum im Grunde nicht fremd; dennoch spielen Vorschriften, die bspw. regeln, wann und was gegessen wird, wann zu beten ist, welche Regeln dabei zu beachten sind, für viele hiesige ChristInnen keine bedeutende Rolle (mehr) in ihrer religiösen Praxis. Andererseits nehmen MuslimInnen häufig an, dass sich die religiösen Überzeugungen der ChristInnen nicht auf deren Alltag, auf die Lebensführung auswirkten.[28] Das wechselseitige voneinander Lernen im Dialog, gerade in Bezug auf die Unterschiede der religiösen Formen, trägt dazu bei, Verständnis für die Andersheit der GesprächspartnerInnen zu entwickeln.

Selbstredend gibt es auch Situationen, in denen sich die DialogakteurInnen schlaglichthaft der Unterschiede, des Trennenden bewusst werden; in denen sie sich am Ende fremder scheinen als sie es vorher wahrnehmen konnten. Und es

28 Bei einer Zusammenkunft der Dialoggruppe in einer ostdeutschen Großstadt wurde die Schwierigkeit, junge Menschen für die Kirchengemeinden (und den Dialog) zu interessieren diskutiert. Eine junge Muslimin vermutete, dass der Zulauf der Moscheen von jungen Leuten deshalb größer sei, weil der islamische Glaube – im Unterschied zum christlichen – Einfluss auf *das ganze Leben* habe und nicht nur sonntags praktiziert werde. Der Islam sei deshalb *dynamischer*; er sei *in den Alltag integriert*. Eine Christin mittleren Alters wies diese Unterstellung deutlich zurück. Ihr tägliches Leben und Handeln werde sehr wohl vom Glauben her strukturiert. Die junge muslimische Frau entgegnete: *Aber wir sprechen hier von den jungen Leuten!*

gibt auch eine Kenntnis, ein vermeintliches Bescheid wissen über die ‚andere' Religion, die einen übersensiblen Umgang miteinander fördern, der als *religious correctness*[29] bezeichnet werden kann: Man glaubt mit einem Mal mehr über die ‚andere' Religion zu wissen als deren Angehörige selber, verengt die eigenen Handlungsspielräume und die der anderen durch vermeintliche Bezugnahme auf den fremden Bezugsrahmen und erinnert die Angehörigen der ‚anderen' Religion im Zweifelsfall geflissentlich an ihre Pflichten. Es gibt aber auch das Gegenteil, die völlige Ignoranz gegenüber bestimmten Frömmigkeitsformen oder religiösen Praxen.

In einer Dialoggruppe, die ein reguläres Treffen während des Ramadans anberaumt hatte, waren die anwesenden AkteurInnen überrascht, dass so wenige MuslimInnen gekommen waren. Dass die Zusammenkunft in den Fastenmonat und in die Zeit des abendlichen Fastenbrechens fiel, war den Anwesenden wohl bewusst. Einige hatten sich sogar bei den MuslimInnen erkundigt, ob es für diese ein Problem sein würde, zum verabredeten Termin zu kommen. – Nun hat das Wort ‚Problem' in diesem Zusammenhang durchaus Potenzial für (inter-)kulturelle Missverständnisse. Einige MuslimInnen hatten ihre Teilnahme für den Abend abgesagt, ohne allerdings das Fasten bzw. das abendliche Fastenbrechen als eigentlichen Grund für ihre Absage anzugeben. Da wurden eher andere Verpflichtungen (offensichtlich, denn nachprüfen können *wir* das selbstredend nicht) vorgeschoben. Ein weiterer Muslim verließ das Treffen kurz vor dem Zeitpunkt des Fastenbrechens; auch er gab nicht an, dass er diesen Moment vielleicht lieber mit der Familie, mit befreundeten MuslimInnen oder in einer Moschee erleben wollte. Ein weiterer, der seine Teilnahme trotz des Ramadans für den späteren Abend telefonisch zugesagt hatte, blieb unentschuldigt fern. Eine Christin kommentiert das am Rande: *Dabei hat er gesagt, das ist für ihn kein Problem: er macht sich ein Butterbrot und kommt dann nach.* – Derlei Vergleiche mögen vielleicht nicht zulässig sein, aber dieser Kommentar fände womöglich eine Entsprechung darin, einer/m ChristIn vorzuschlagen, am Heiligen Abend zu

29 Vgl. M. C. Taylor (2007), der am Beispiel sich verändernder Einstellungen von amerikanischen Studierenden des Fachs Religionswissenschaft im Verlauf von 20 Jahren zeigt, dass *religious correctness* (als Variante zu *political correctness*) zu einer deutlich abnehmenden Bereitschaft führt, sich mit Religion an sich und dem eigenen Glauben (*faith*) kritisch auseinanderzusetzen: „Religious correctness has become the latest version of political correctness. For those who are religiously correct, critical reflection breeds doubt and must, therefore, be resisted" (ebd.).

einem solchen Termin zu kommen – wenn nach der ‚Bescherung' die Kerzen am Weihnachtsbaum herunter gebrannt wären.

Die Versammlungsorte

Einladungen in die Räume von Moscheegemeinden sind oft an besondere Anlässe geknüpft, ein abendliches Fastenbrechen im Ramadan, die Vorstellung neuer oder frisch renovierter Räumlichkeiten, den Amtsantritt eines neuen Hocas. Jedoch gibt es auch Dialoginitiativen, die regelmäßig von Treffen zu Treffen die Versammlungsorte wechseln; reihum werden möglichst alle beteiligten Religionsgemeinschaften aufgesucht, sofern sie über geeignete Räumlichkeiten verfügen und ihre religiösen Vorstellungen solche Besuche zulassen. Die eigentlichen Gebetsräume sind selten der Ort, an dem Dialoge stattfinden. Sie werden eher anlässlich von besonderen Gebeten an den Festtagen oder zu Besichtigungen besucht. Initiativentreffen finden in Teestuben oder – soweit vorhanden – Gruppen- und Unterrichtsräumen statt. Dabei sind die Standards je nach Größe und Einzugsbereich sehr unterschiedlich. Die Räumlichkeiten von Moscheevereinen sind häufig durch große Fotos oder Plakate geschmückt, die wichtige Orte und Bauwerke aus den Kernländern des Islam zeigen, etwa die Al-Aksa-Moschee in Jerusalem, die Kaaba und die große Moschee in Mekka. Die Formen der Bewirtung der Gäste unterscheiden sich oft von denen in christlichen Einrichtungen, zum Beispiel sind oft während des Treffens ein oder zwei Personen für deren Versorgung mit Getränken und Gebäck zuständig. Das Angebot ist häufig umfangreicher. Die Bewirtung erfolgt weniger beiläufig: Getränke stehen nicht nur zur Selbstbedienung auf den Tischen bereit, sondern sie werden ausgeschenkt.

Die Inneneinrichtung eines Versammlungsortes kann einer religiösen Ästhetik folgen – dazu braucht es weder Heiligenbilder, Altäre oder Kruzifixe noch arabische Kalligrafien, Gebetsnischen oder -teppiche. Die Einrichtung eines evangelischen Gemeindehauses folgt einer evangelischen Ästhetik, die an eine ‚türkische' Moschee angeschlossene Teestube folgt einer türkisch-islamischen Ästhetik. Die Art und Weise wie sich Menschen als GastgeberInnen verhalten ist nicht nur kulturell, sondern auch religiös geprägt. Die Art und Weise wie jemand spricht, vorträgt, ist außer von zahlreichen anderen Aspekten (etwa dem Bildungshintergrund) von der religiösen Sozialisation abhängig. Die salbungsvolle Sprache des einen grenzt den Radebrechenden aus. – Religion kann implizit und explizit, sprachlich und nicht-sprachlich Thema sein.

Für manche Initiativen hat es sich im Laufe der Zeit herauskristallisiert, dass die Zusammenkünfte stets in denselben Räumlichkeiten stattfinden. Dafür sprechen in solchen Fällen eine bessere Erreichbarkeit, die durch eine zentrale städtische Lage gewährleistet ist, oder eine bessere Ausstattung, was sich auf die Räumlichkeiten generell sowie das Mobiliar, das Vorhandensein von Kommunikationstechnik (Mikrofone und Lautsprecher, Beamer etc.) bezieht. Vielerorts sind die Räumlichkeiten der beteiligten Moscheevereine nicht auf parallel stattfindende Termine ausgerichtet, d. h., es stehen zum Beispiel ein Gebetsraum (wo es in aller Regel kein Gestühl gibt) und ein Café bzw. eine Teestube zur Verfügung, und wenn sich der Dialogkreis in der Teestube trifft, steht diese zwangsläufig für andere BesucherInnen nicht zur Verfügung. So kommt es, dass sich Dialoginitiativen überwiegend oder sogar ausschließlich in ‚christlichen Räumlichkeiten' treffen. Dass die Kirchen eng mit der ‚dominierenden Kultur' verbunden sind und auch explizit nicht-religiöse Veranstaltungen in ihren Räumen stattfinden; dass sie sich in manchen Städten als ‚interkulturelle Zentren' oder als ‚Kulturkirchen' definieren, wird dazu beitragen. Die eigene Ästhetik kirchlicher Gemeindehäuser bleibt dennoch sicher nicht ohne Einfluss auf die Gesprächskultur.

Mitunter werden Versuche unternommen, diese Wirkungen zu mindern. Das gilt für eine Initiative, die sich explizit als *kirchliches Angebot* für ChristInnen *und* MuslimInnen versteht und immer im selben Gebäude stattfindet. Diese Initiative verfügt über feste eigene Räumlichkeiten im Haus des kirchlichen Trägers, die ausschließlich ihr für ihre verschiedenen Angebote zur Verfügung stehen. Das Mobiliar ist evangelisch-zweckmäßig. An den Wänden türkische Volkskunst bzw. Folklore: ein Teppich, ein Amulett gegen den bösen Blick. Dazwischen Dokumente und Fotos, die wichtige Stationen der Geschichte dieser Initiative bezeugen. In der Mitte des Tisches liegen auf einem grünen Tischtuch, im Wechsel und strahlenförmig ausgelegt, Bibel- und Koran-Ausgaben. Die Bibeln in Luther-Übersetzung, auch zwei, drei ‚moderne' Übersetzungen, die Korane in den Übersetzungen von Max Hennig und Rudi Paret, zusätzlich eine arabisch-deutsche Ausgabe. Ein türkischer *semaver* hält Tee bereit.

Trotz dieser dekorativen Elemente, die eine bestimmte Atmosphäre vermitteln und vielleicht die Teilnehmenden auf einer anderen Ebene ansprechen und anregen sollen, hat die Zusammenkunft deutlich einen Charakter von Unterricht. Es gibt eine Stelltafel, auf der wichtige durch den Moderator bestimmte

Begriffe festgehalten werden; wenn keine/r der Teilnehmenden die richtigen Stichworte nennt, sind es auch schon einmal seine eigenen, die alle auf ein bestimmtes Lernziel hinzusteuern scheinen. Wechselseitig wird aus den Offenbarungstexten gelesen; ein junger (deutscher) Muslim wird gebeten, einen Koranvers zu lesen. Er greift sich zufällig eine Paret-Übersetzung, die aufgrund ihres Anspruchs an Wissenschaftlichkeit häufig mehrere Übersetzungsvarianten und abweichende Lesarten – in Klammern oder einem Apparat – angibt. Der Text ist sicher kaum zum Vorlesen geeignet; wenn jemand daraus vorliest, der mit dieser Form der Übersetzung nicht vertraut ist, wird der eigentliche Inhalt fast zwangsläufig bis hin zur Unverständlichkeit entstellt. Der Bibeltext wird dagegen von einem jungen Christen in der vertrauten Übersetzung Luthers vorgelesen. So entsteht eine Situation, die im Grunde der architektonischen Dominanz vergleichbar ist: Der Raum, seine Einrichtung und der folkloristisch anmutende Wandschmuck, die Form des Diskurses, unsicheres und sicheres Vorlesen aus den Heiligen Schriften reproduziert die Abstände zwischen den ChristInnen und den wenigen anwesenden MuslimInnen. Die Artefakte türkischer Volkskunst, die die kulturelle Dominanz des Christentums (in der gegebenen Situation) aufbrechen sollen, die strahlenförmig im Wechsel ausgelegten Bibeln und Korane, die Gleichberechtigung herstellen sollen, müssen doch scheitern, genauso wie der junge Muslim am Lesen der Paretschen Übersetzung scheitert.

Schließlich konnten wir auch beobachten, dass sich die Mitglieder von Dialoginitiativen auch in privatem Rahmen treffen. Wo wir zugegen sein durften, betraf das Vorbereitungskreise, die stellvertretend für die Gruppe Vorschläge für ein Jahresprogramm erarbeiten sollten. Treffen in Häusern und Wohnungen von DialogakteurInnen setzen größere Breitschaft zur Auseinandersetzung, eine gefestigtere Bekanntschaft, gar eine gewisse Intimität unter den Teilnehmenden voraus. Das ist auch deshalb hoch einzuschätzen, weil kultur- und religionsübergreifende Kontakte, sofern sie gegenseitige private Besuche einschließen, eher selten sind.

Wie wird Religion inszeniert?

‚Praktizierte Interreligiosität' und inszenierte Religion spielen auch über die Dialogtreffen hinaus vielfach eine Rolle. Nicht wenige Dialoginitiativen richten nämlich selber interreligiöse gottesdienstähnliche Veranstaltungen aus oder sind daran beteiligt. So ist auch die Frage wichtig, wie und welche religiösen Pra-

xen in dieser Spielart des Dialogs vorkommen, ob und inwiefern diese Praxen Andersgläubige ein- oder ausschließen, ob vielleicht sogar an einer gemeinsamen religiös-spirituellen Praxis gearbeitet und welchen (wessen!) Regeln dabei gefolgt wird. Gemeinsame religiöse Veranstaltungen – interreligiöse Gebete und Gottesdienste – benötigen in der Regel einen langen Vorlauf, in dem gemeinsam oder nebeneinander praktizierte Formen dogmatisch-theologisch geprüft, aber auch individuell von den beteiligten Personen abgewogen werden müssen.

Das Ergebnis eines solchen Prozesses zeigt sich beispielhaft in einem Konzept aus Nürnberg, das gemeinsam von dem Begegnungszentrum Brücke-Köprü und der Begegnungsstube Medina entwickelt und umgesetzt wurde (Gloël u. a. 2003): Der Text liest sich teilweise wie eine Verhaltensanleitung. So wird dem Kanon *Vom Aufgang der Sonne, bis zu ihrem Niedergang sei gelobet der Name des Herrn* die Ermunterung vorangestellt, dass alle[30] eingeladen seien, das Lied mitzusingen. Bei den im weiteren Verlauf des Programms folgenden Liedern aus dem Evangelischen Kirchengesangbuch fehlt diese Ermunterung. Im Zusammenhang mit dem ‚Vaterunser' heißt es, dass einer der Muslime aus dem Vorbereitungskreis gesagt habe, er hätte kein Problem, dieses Gebet zu sprechen, wenn er Gott anstatt ‚Vater' ‚Herr' nennte. Eine solche Anpassungs- oder Aneignungsleistung fehlt umgekehrt in Bezug auf den islamischen Gebetsruf (ebd., S. 2) und in den Erläuterungen zum islamischen Glaubensbekenntnis. Der „Verneinung aller anderen Gottheiten" sind hier ausdrücklich „Objekte der Anbetung" (ebd., S. 5) hinzugefügt. Sowohl der Gebetsruf als auch die erläuternden Interpretationen des Bekenntnisses bleiben in diesem Zusammenhang unkommentiert. Insgesamt scheint jedoch das Konzept von dem Bewusstsein durchdrungen, dass „[d]ie Gottesvorstellung von uns allen verschieden [ist]" (ebd., S. 3).[31]

Eine interreligiöse Nikolausfeier

Eine Variante, die deutlich dem Ablauf des protestantischen Gottesdiensts folgt, an der jedoch MuslimInnen aktiv teilgenommen haben, konnten wir in einer

30 Die Veranstaltung wurde von 60 Personen besucht, jeweils zur Hälfte ChristInnen und MuslimInnen (vgl. Gloël u. a. 2003).

31 Wörtlich heißt es zur *Schahada*: „Ich bezeuge, dass es keinen Gott außer Allah gibt und ich bezeuge, dass Muhammad der Gesandte Allahs ist. Dieses Zeugnis schließt drei Dinge ein: 1. Verneinung aller anderen Gottheiten (Objekte der Anbetung). 2. Bejahung des einzigen Gottes. 3. Zustimmung zur Botschaft Muhammads" (Gloël u. a. 2003, S. 5).

Evangelischen Kirchengemeinde einer ostdeutschen Großstadt beobachten. Die betreffende Gemeinde befindet sich in einem Stadtbezirk, der aufgrund seines großen Anteils an ZuwanderInnen häufig als problematisch und konfliktträchtig beschrieben wird. Die Gemeinde betrachtet interkulturelle Sozialarbeit als einen ihrer Arbeitsschwerpunkte. Sie firmiert gar als ‚Interkulturelles Zentrum'. Die Veranstaltung unter dem Thema „Nikolaus – mehr als einer" als Gottesdienst und Abend der Begegnung richtet sie gemeinsam mit einem benachbarten Moscheeverein und einer im Bezirk tätigen säkularen ‚Bürgerstiftung' aus.

Der Kirchenraum weist zurückhaltend, aber doch eindeutig christliche Symbole auf. Den Grundriss bildet ein gleichschenkliges Kreuz, in der Mitte ein runder Kirchenraum mit einem sehr schlichten Altar und ebensolchem Kreuz. Auf dem Parament stehen die Buchstaben INRI und ΙΧΘΥΣ, über Kreuz angeordnet und von einem abstrahierten Fisch umschlossen. Nur bescheidener Blumenschmuck. Ein Adventskranz. Die Pfarrerin, im Talar, begrüßt die BesucherInnen, von denen sie viele persönlich kennt und anspricht, am Eingang: Erwachsene aller Altersgruppen, viele Kinder, Autochthone, EinwanderInnen mit türkischen und arabischen Wurzeln, etliche Frauen mit islamischen Kopftüchern.

Viele BesucherInnen sind auch über augenscheinliche ethnische und religiöse Unterschiede hinweg miteinander bekannt.[32] Es herrscht eine fröhliche, gelöste Stimmung. Die umherlaufenden Kinder freuen sich auf die an einer Seitenwand auf Tischen aufgebauten Schokoladennikoläuse. Je später der Abend, desto mehr Türkisch sprechende Menschen sind anwesend. Viele bedeckte Frauen. Binationale Paare und Familien. Männer mit Pudelmützen. Es sind beinahe 100 BesucherInnen am Ende, ethnisch bzw. religiös etwa zur Hälfte Deutsch und christlich, zur Hälfte muslimisch und zugewandert.

Nach der offiziellen Begrüßung berichtet die Pfarrerin über die Vorgeschichte des gemeinsamen Nikolausfestes: Vor vier Jahren habe es wegen der zeitlichen Nähe der Feste einen Abend unter dem Thema „Zwischen Nikolaus und Zuckerfest" gegeben. Nikolaus von Myra (heute: Demre) verbinde ChristInnen und (türkische) MuslimInnen miteinander. Heute finde der fünfte „Abend der

32 Die Veranstaltung war keine ‚typische' Dialogrunde. Die BesucherInnen haben vielmehr gemeinsam einem Gottesdienst beigewohnt. Ihre persönlichen Motive, an der Feier teilzunehmen, waren durch die teilnehmende Beobachtung ebenso wenig zu ermitteln wie ihre individuellen Hintergründe (Religionszugehörigkeit, Migrationshintergrund etc.). Die Beschreibung setzt sich damit hier und im Folgenden der Gefahr aus, leichtfertig ethnische, kulturelle und religiöse Zuschreibungen zu reproduzieren.

Begegnung" satt. Der Superintendent sei anwesend und die Imame bzw. Vorsitzenden der umliegenden Moscheevereine. Ein hochrangiger Politiker habe sein Erscheinen für später in Aussicht gestellt. Sodann spricht sie die vielen Kinder an, ermahnt sie freundlich, aber bestimmt zur Ruhe: dies sei ein Gotteshaus. Als sich früher einmal muslimische Jugendliche in der Kirche unangemessen verhalten hätten, sei ein Muslim aufgestanden und habe diese zu anständigem Benehmen ermahnt. Das habe sie seinerzeit sehr berührt. Danach berichtet sie über den ‚historischen Nikolaus' und seine Taten und schlägt eine Brücke: In der Aufmerksamkeit für unseren Nächsten seien Christen und Muslime sich nahe, auch wenn sich die Formen der Anbetung unterscheiden.

Darauf eröffnet sie mit den Worten, *wir feiern jetzt diesen Gottesdienst im Namen des dreieinigen Gottes*, den Gottesdienst, der ab jetzt einer Liturgie folgt. Zuerst soll das Lied *Der Bischof von Myra* gesungen werden. Die meisten anwesenden Kinder kennen es schon und singen munter mit. Viele Erwachsene, durchaus nicht nur die mutmaßlichen ChristInnen, stimmen ebenfalls ein. Es folgt ein gemeinsames Gebet von ChristInnen und MuslimInnen mit einem Dank für die Unterschiede zwischen den Religionen. Viele MuslimInnen singen und beten mit; sie sprechen auch das ‚Hohelied' (1 Kor 13,1–13[33]) als Teil der Liturgie mit, abgelesen von einem bereitliegenden Zettel. Danach singt die Gemeinde das liturgische: *Ehr' sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, wie es war im Anfang jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.* – Auch das ‚Amen' wird von vielen mitgesprochen.

Jetzt werden die Kinder und die Erwachsenen auf ihre eigene Weise weiterfeiern, lädt die Pfarrerin alle Kinder ein, in einen abgeschlossenen Seitenraum zu gehen, wo sie von Frauen aus der Gemeinde (den ‚Stadtteilmüttern') erwartet werden. Die Kinder würden dort basteln. Danach folgt das Credolied: *Ich glaube fest* (*Yo tengo fe*). Während es gesungen wird, gehen die Kinder in den Seitenraum. Es gibt etliche jüngere, augenscheinlich bi-religiöse Paare, von denen die Frauen dieses und später die weihnachtlichen Lieder mitsingen.

In der Predigt spricht die Pfarrerin über das christliche Gottesverständnis, das sich erst langsam im Laufe von vier Jahrhunderten entwickelt habe: Das Reden über Gott sei seither stets ein Herantasten. Sie gibt einen Ausblick auf Weihnachten, die Geburt Jesu: In ihm haben viele Menschen Gott erkannt. *In Jesus nahm*

33 Über die Bedeutung der Liebe, die langmütig und freundlich sei, und nicht eifere. Am Ende bleibe Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe sei die größte unter ihnen.

die göttliche Weisheit Gestalt an, was die ChristInnen aus der göttlichen Offenbarung (Lesung: Mt 16,13–17[34]) wissen. Gott gebe sich selbst, weil er die Liebe sei. Ein Gott in unterschiedlichen Gewändern. *Wir können von Gott nicht anders sprechen als in Annäherungen. Unsere Annäherungen unterscheiden sich. Wir müssen die Unterschiede annehmen und dann ohne Furcht aufeinander zugehen. An dem Ort, an dem wir recht haben, werden niemals Blumen blühen! Aber die Sehnsucht nach Gott ist allen Menschen ins Herz gelegt*. – Die Menschen müssen lernen, miteinander zu leiden, statt aneinander. Mitleid schaffe Solidarität, helfe Fremdes überwinden. Das verkörpere der Hl. Nikolaus vorbildlich: er habe den Leuten ohne Prüfung des Glaubens geholfen, die Not gelindert.

Nach der Predigt singt die Gemeinde *Macht hoch die Tür*. Die anschließende Kollekte ist bestimmt für die Beratungsstelle für Frauen, die in der Gemeinde angesiedelt ist. Eine türkeistämmige Mitarbeiterin erläutert den Kollektenzweck: Die Rechtsberatung könne leider seit zwei Jahren nur noch ehrenamtlich geleistet werden, sie stehe dennoch allen Frauen offen, werde aber hauptsächlich von nach- bzw. zugezogenen Ehefrauen aus der Türkei in Anspruch genommen. Diese hätten keine Sprachkenntnisse, keine enge Bindung an die Herkunftsfamilie, oft kein eigenständiges Bleiberecht und bedürften der Unterstützung – auch im Fall von Trennungen von ihren Ehemännern.

Im Anschluss ein Fürbittengebet, das ‚Vaterunser', der Kanon *Mache dich auf und werde Licht*. Nach Segen und Orgelspiel folgt eine längere Koranrezitation[35] durch den Imam einer benachbarten DİTİB-Moschee. Ein ‚DİTİB-Dialogbeauftragter' bedankt sich im Anschluss für die Einladung und bringt seine Hoffnung zum Ausdruck, dass sich dieses schöne Beisammensein noch oft wiederholen möge. Dann spricht er über die rezitierten Verse, erläutert den Sinn und Zweck des Spendens. Der Prophet (s. a. v.) habe gesagt, dass Not und Hunger des Nächsten einen Gläubigen nicht zufrieden essen lassen können. Er spricht über *sadaqa* (türk.-arab.: Almosen, milde Gabe), das auch durch ein Lächeln zur rechten Zeit gegeben werden könne. Die Menschen sollten sich an Allah wenden, statt dem Materiellen nachzujagen. Wenn wir spenden, werde

34 Mt 16,13–17: Jesus fragt die Jünger, wer er sei. „Simon Petrus antwortete, du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes" (16,16).

35 Es handelt sich um die Suren 3,92; 3,133 f.; 63,10 f.; 64,15 ff. Alle befassen sich mit dem Zusammenhang vom Wert des freimütigen Spendens, der Frömmigkeit und dem gerechten Lohn für beides durch Gott.

unser Eigentum an Segen reicher: wer gebe, bekomme, das sehen wir oft. Die Bürger eines Bezirks, in dem es nicht selten auch hart auf hart zugehe, müssen sich als Christen und Muslime an ihre Werte erinnern, an Personen wie den Hl. Nikolaus, an Yunus Emre und Celaleddin Rumi und dessen Lob der Liebe. Er zitiert Rumis: *Komm, komm, wer immer du bist…*

Es schließen sich Grußworte und Lobreden von SprecherInnen säkularer (politischer, sozialer) und kirchlicher Institutionen an: Alle bemühen sich, Anknüpfungen an die Gemeinsamkeiten der Religionen und deren Wirkungen auf einen sozialen Zusammenhalt zu finden. Die Kinder, sofern sie bis dahin nicht schon ungeduldig wieder in den Kirchenraum ‚diffundiert' waren, kommen jetzt zurück. Sie erhalten ihre Schokoladennikoläuse und singen mit der Gemeinde gemeinsam das Nikolauslied *Lasst uns froh und munter sein*. Zum Schluss gibt es in einem weiteren Seitenraum ein kleines türkisches Buffet. Und auch hier wird deutlich, dass die Kontakte zwischen christlichen und muslimischen GottesdienstbesucherInnen gewachsene sind.

Wie ist ein solcher – in vielem ungewöhnlicher – Abend möglich? Sicher kommen hier mehrere Faktoren zusammen: der Stadtbezirk stand häufig wegen problematisch erlebter Entwicklungen der Bevölkerungsstruktur im Fokus des medialen und politischen Interesses, weit über die Grenzen der Stadt hinaus. Viele Bürgerinnen und Bürger, ChristInnen wie MuslimInnen, empfinden einen Verfall der Werte, eine gewisse Verrohung der Gesellschaft. Manche Schulen haben bundesweit negatives Aufsehen erregt. Antworten auf drängende Fragen – so wurde es in den Ansprachen betont – werden in dieser Situation auch von den Religionsgemeinschaften erwartet. Dennoch verlieren aber die religiösen Institutionen, Kirchen wie Moscheen, Mitglieder – und damit (Steuer-)Gelder. Anders ist es nicht zu erklären, dass eine Kirchengemeinde ihre Kernaufgabenfelder erweitert und sich als ‚Interkulturelles Zentrum' definiert, zu dem auch ein Beratungsangebot gehört, das sich an eine konkrete Gruppe türkeistämmiger Frauen wendet. Zugleich vernetzten sich Kirchengemeinde wie Moscheeverein mit (kommunal)politischen AkteurInnen und Stiftungen und profitieren von deren Kapital. Offenbar wird hier auch ein ‚religionsökonomisch' neues Kapitel aufgeschlagen.

Außergewöhnlich sind nicht nur die vergleichsweise große Zahl der BesucherInnen und deren zahlenmäßig ausgewogene Zusammensetzung. Die Mehrheit der GottesdienstbesucherInnen ist nicht in einem Dialogkreis aktiv, der den Ver-

lauf des Abends zuvor diskutiert und geplant hätte. Offenbar haben sich aber die Pfarrerin, die Moscheesprecher und die anderen RednerInnen zuvor inhaltlich aufeinander abgestimmt. Solidarität, Mitleid und (Nächsten-)Liebe sind die Themen des Abends. Der Ablauf des Abends ist wohl nicht zufällig so angelegt, dass die muslimischen (und die ‚säkularen') SprecherInnen erst nach dem abschließenden Segen, also nach dem Ende des eigentlichen Gottesdienstes, zu Wort kommen. Dass sich jedoch viele der BesucherInnen in eine partiell gemeinsame religiöse Praxis trauen – die Gebete, Bekenntnistexte, die Lieder – ohne, dass sie sich zuvor vergewissert hätten, was auf sie zukommt, ist mehr als ungewöhnlich. Das setzt ein Bemühen um eine dialogische Kultur voraus. Es scheint an einem engen sozialen Netz zu liegen, das hier nachbarschaftlich geknüpft wurde und offenkundig trägt.

Ablauf und Inhalt solcher inter- oder multireligiöser Gebete und Gottesdienste werden üblicherweise in komplizierten Aushandlungsprozessen festgelegt. Das betrifft vor allem das Zu-Sagende, insofern als darüber im Vorfeld Einvernehmen hergestellt werden muss; genauso aber religionsästhetische Artefakte, die nicht nur in den offenkundigen Symbolen wie Halbmond oder Kreuz Verwendung finden, sondern auch in Form von Kerzen, Klangschalen, Musik, Steinen, Blumen, Früchten oder Getränken und eben allesamt nicht frei von religiösen Konnotaten und rituellen Bedeutungen sind. Solche Gegenstände muten profan an, können aber, insofern sie religiöse Symbole, Zitate oder tatsächlich kultisch genutzte Gegenstände sind, potenziell mit weiteren Bedeutungen aufgeladen sein. Insbesondere Musik und im Grunde auch die erwähnten Klangschalen gehen über diese rein gegenständliche Repräsentanz hinaus, insofern sie erstens (häufig wichtiger) Teil von religiösen, spirituellen oder esoterischen Traditionen sind und zweitens die Sinne der Anwesenden auf komplexere Weise ansprechen als es gegenständliche Objekte oder Texte vermögen. Dazu kommt, dass Musik, insbesondere, wenn Musikinstrumente zur Anwendung kommen, in verschiedenen religiösen Traditionen durchaus unterschiedlich bewertet wird.

In manchen Initiativen entwickeln sich über Jahre eigene Ordnungen, formale Abfolgen für interreligiöse Gebetsveranstaltungen. In Kiel bspw. sind die eigentlichen Gebetshandlungen eingebettet in ein feststehendes Gerüst aus Begrüßung, Musik, gemeinsamer meditativer Stille. Die Angehörigen der beteiligten Religionsgemeinschaften treten dann einzeln an einen Tisch – der kein Altar ist – legen ein Symbol für die von ihnen repräsentierte Religion darauf, halten kurz

inne und sprechen dann ihr Gebet. Wahlweise kann zusätzlich ein heiliger Text (ein Koranvers, ein Psalm o. ä.) verlesen werden. Wenn die/der SprecherIn zu einem Ende gekommen ist, wird eine Klangschale angeschlagen und erst nachdem ihr Ton verklungen ist, beginnt die/der nächste Betende. Die Unterschiede der religiösen Traditionen sollen gewahrt werden:

> *Wir wollen die Treffen so gestalten, dass die Verschiedenheiten der Traditionen und Vorstellungen nebeneinander stehen bleiben und wahrgenommen werden. So kann es zu einer Begegnung in der gegenseitigen Achtung voreinander kommen.* [...] *Von vornherein werden die Unterschiede vorausgesetzt und bejaht. So wird es möglich, gerade in der Begegnung mit anderen Religionen und Vorstellungen die eigene Religion in ihrer unverwechselbaren Gestalt zu sehen und zu verstehen. Solch ein Ansatz erfordert aber auch die Bereitschaft, fremde Glaubenswelten wahrzunehmen und sie auch auszuhalten, ohne sie vorschnell zu beurteilen oder gar zu verurteilen.*

Die Gebete können ein Zeichen der Friedenssehnsucht sein, die im interreligiösen Dialog einen Ausdruck finde; politische Erklärungen oder gar Brandreden sind aber ausdrücklich nicht gewünscht. Eine Aussprache, bei der auch Fragen zu den Gebetstexten bzw. deren jeweiligem religiösen Kontext gestellt werden können, beschließt die Veranstaltung (Interreligiöser Arbeitskreis Kiel o. J.*a*).

Weitere Anlässe für interreligiöse Feiern sind wechselseitige Einladungen und Besuche von religiösen Festen, die aus dem Jahresverlauf herausragen. Für manche Gläubige stellt sich hier die Frage, ob ein religiöses Ritual, in dem bspw. der Auferstehung Jesu in der Osternacht gedacht wird, nicht gleichsam entweiht werde, wenn daran Menschen teilnehmen – und sei es auch passiv –, die weder an die Gottessohnschaft Jesu noch an dessen Auferstehung glaubten. Es ist also nicht nur die gemeinsam entwickelte interreligiöse gottesdienstliche Handlung – schon gegenseitige Besuche von Gottesdiensten, Freitagsgebeten und anderen religiösen Zeremonien können im negativen Sinn grenzüberschreitend erfahren werden. Die Gefahren liegen jedoch nicht nur darin, dass ein Ritual für die Glaubenden entwertet wird; genauso wird auch gewarnt, dass Andersgläubige im Vollzug eines Rituals, das nicht Teil ihrer Tradition ist, unzulässig vereinnahmt würden.

> *Ein Geistlicher: Ich möchte grundsätzlich schon sagen, dass es ein Unterschied ist, ob ich über den Glauben informiere,* [...] *im Sinne von Gesprächen und Vorträgen oder ob ich den Glauben feiere. Das ist was anderes. Und darum habe*

> *ich auch zumindest Bedenken angemeldet. Ich will jetzt nicht der Störenfried sein. Aber es wäre schon mein Anliegen, dass beim Mittun und Dabeisein bei den Feiern der verschiedenen Religionen darauf geachtet wird, dass niemand vereinnahmt wird. Das heißt, dass niemand Dinge mittun soll oder muss oder sich gedrängt fühlt, die nicht seinem Glauben entsprechen. Ich kann das mal für Katholiken sagen, in der Osternacht zünden wir die Osterkerze an und jeder kriegt ein Licht als Zeichen unseres Glaubens an die Auferstehung Jesu. Diesen Glauben teilen viele andere Religionen nicht. Das respektiere ich sehr und das ist auch ihr allerbestes Recht. Und da möchte ich keinen anderen in die Verlegenheit bringen, dass er auch mit einem Osterlicht* [er lacht] *durch die Kirche ziehen muss. Also das wär mir schon wichtig, dass darauf geachtet wird. Und meinerseits, das sag ich jetzt von mir, ich möchte auch nicht gedrängt werden irgendwo anders Dinge zu tun, die meiner Überzeugung, meinem Glauben nicht entsprechen, so nach dem Motto ‚ach, schaden wird's nicht'. Nein schaden wird´s nicht, aber da muss ich von mir aus sagen – und das ist auch mein Respekt vor anderen Religionen und Überzeugungen –, dass ich das nicht einfach nur so pro forma mitmachen möchte.*

Der Sprecher hat darauf einen schwierigen Stand in der Diskussion: alle anderen Anwesenden können seine Vorbehalte nicht teilen, noch nicht einmal nachvollziehen. Die Absage der Teilnahme an der Osternacht als Teil einer ein Jahr währenden Reihe von gegenseitigen Besuchen zu religiösen Festtagen scheint für die anderen die Reihe insgesamt infrage zu stellen. Der Sprecher, der nicht *Störenfried* sein will, bekommt dennoch von der Mehrheit der Anwesenden genau diese Rolle zugewiesen. Die Angehörigen der anderen beteiligten Religionsgemeinschaften – und das sind hier nicht allein ChristInnen und MuslimInnen – sehen weder sich persönlich noch die von ihrer Seite ins Spiel gebrachten Jahresfeste durch die Teilnahme von Andersgläubigen beeinträchtigt. Die Absage des Geistlichen ist eine Absage mit Ansage: Die anderen TeilnehmerInnen waren darauf vorbereitet, dass dieser Rückzieher kommen würde, und sie haben mit anderen KatholikInnen schon Alternativen überlegt und diskutiert. Statt der Osternacht könnten die (katholischen) ChristInnen nun zu einer Nacht der Lichter einladen, einer Feier in der Adventszeit, die aus der Tradition der *Communauté de Taizé* stammt. Dagegen hat der Geistliche keine Vorbehalte.

Bemerkenswert an diesem Fallbeispiel ist weniger, dass die Mehrheit der Anwesenden ihre rituelle Praxis einmütig nicht durch die Teilnahme Andersgläubiger behindert sieht; dass jedoch die Möglichkeit der *religiösen Vereinnahmung,*

die u. U. nur durch einen Eklat zu vermeiden wäre, hier nur von einem anderen Gesprächsteilnehmer ansatzweise verstanden wird, ist doch auffällig – wenn es nicht (nur) der Dynamik des Abends geschuldet ist. – Derjenige, der ein gewisses Verständnis äußert, hat seinerseits einmal die Erfahrung gemacht, in einer ihm fremden Religion geradezu zu einem Gebet genötigt worden zu sein. Als er damals realisiert habe, was (mit) ihm geschehe, sei er schließlich *richtig laut* geworden und habe den Tempel, den er nur besichtigen wollte, protestierend verlassen.

In anderen Dialoggruppen werden die Gefahren der Vereinnahmung, des ‚religiösen Übergriffs', hingegen gesehen. Von manchen wird jede Form von gemeinsamer Religiosität zurückgewiesen. In der Dialoggruppe einer ostdeutschen Großstadt hat es bspw. im Anschluss an einen Rückblick auf etliche Jahre Dialogarbeit eine Diskussionsrunde gegeben, in der eine junge Frau vorschlägt, dass die Dialoggruppe ihrer Meinung nach bereichert würde, wenn die beteiligten Menschen sich auf ein gemeinsames Ritual für den Schluss der Treffen verständigten. Ein Lied, ein Gebet, ein gemeinsames Schweigen, was auch immer. Sie komme aus der Herrnhuter Brüdergemeine, wo das so gehandhabt werde, und sie habe damit sehr positive, verbindende Erfahrungen gemacht. Der christliche Moderator des Abends, ein Pfarrer, führt dagegen aus, es müsse zunächst getrennt voneinander in den beteiligten Gruppen überlegt werden, ob solche *spirituellen Elemente* aufgenommen werden sollten. Er selber warne vor gemeinsamen religiösen Formen, die vermischen, was manch einer vielleicht nicht vermischt haben möchte. Die Vertiefung der Gemeinsamkeit, so die Wendung dieses Gesprächs, solle eher im Sozialen, in gegenseitigen Besuchen aus Anlass von Gemeindefesten zum Beispiel, als im Religiösen gesucht werden.

Für die Angehörigen mancher Religionsgemeinschaften ist die Vorstellung gar unerträglich, dass in einem Raum, der ausschließlich der Meditation vorbehalten ist, geredet, gefragt, diskutiert wird, etwa um Menschen anderen Glaubens die eigene Lehre zu erläutern, geschweige denn zu demonstrieren. Dann sind auch schon Besichtigungen oder (öffentliche) Führungen ausgeschlossen. Auch deshalb ist es kein Zufall, dass gemeinsame Veranstaltungen der im Dialog beteiligten Religionsgemeinschaften (Friedensgebete u. a. m.) oft in säkularen Räumen – zum Beispiel in Rathäusern – stattfinden. Das entspricht einerseits dem Ziel vieler interreligiöser AkteurInnen, die (eigene) Religion wieder ins Recht setzen, sie wenigstens einmal im Jahr in die Mitte der Stadt und ihre Öffentlichkeit

zu tragen und auf diese Weise sozusagen die Folgen der Säkularisierung zu korrigieren – und nimmt dabei andererseits eine ihrer Errungenschaften auf, dass nämlich Rathäuser in Deutschland heute weitgehend religiös neutrale Orte sind, an denen die inhärenten distinktiven Mechanismen der Religionen, des interreligiösen Dialogs (und die Gefahr des Sakrilegs!) exemplarisch aufgehoben sind. Genau diese Fähigkeit ist es gerade, die sie zu beliebten Orten für interreligiöse Großveranstaltungen macht.

Kirchengemeinden, lokale Moscheevereine und andere religiöse Gemeinschaften

Die örtlichen Niederlassungen der Religionsgemeinschaften, Kirchengemeinden, Moscheevereine, Synagogengemeinden und anderen organisatorisch-institutionellen Vergemeinschaftungsformen[36] religiöser Gruppen, bilden einen Bezugsrahmen für die lokalen Dialoginitiativen. Selbst wenn in der Regel nur kleine Minderheiten unter der Mitgliedschaft der repräsentierten Gemeinschaften im Dialog involviert sind (und darüber hinaus oft Menschen, die keine persönliche Bindung an eine Gemeinde oder einen religiösen Verein haben), stellen doch die Religionsgemeinschaften abhängig von ihren Möglichkeiten Ressourcen zur Verfügung: Räume, Material, Zugänge zur Öffentlichkeit (Kontakte, Werbung) und oftmals auch in größerem Umfang die Arbeitskraft von hauptamtlichen MitarbeiterInnen. Wenngleich sich in der Fläche deutlich zeigt, dass die zur Verfügung stehenden Mittel weniger werden und die Ausstattungen von Kirchengemeinden und Pfarreien im Vergleich zu den 1960er und 1970er Jahren leiden, sind die Kirchen gegenwärtig – im Vergleich zu vielen Moscheevereinen – immer noch in komfortableren Situationen: sie sind in weit geringerem Maß von einer Struktur der Ehrenamtlichkeit abhängig.

Wie oben gezeigt werden konnte, übernehmen Kirchengemeinden gelegentlich von der Politik bzw. von den Administrationen integrative Aufgaben in der Betreuung von MigrantInnen, die sie stellvertretend für die Kommunen etc. wahrnehmen. Diese Form der Betreuung – als eigentlich öffentliche Aufgabe – wird dann nicht selten um eine interreligiöse Facette erweitert. Wir haben weiter gezeigt, dass der interreligiöse Dialog in manchen Fällen geradezu im Auftrag der Politik aufgenommen wurde. Religionsgemeinschaften werden zu Akteurin-

36 Das können – müssen jedoch keine in die entsprechenden Register der Amtsgerichte eingetragenen Vereine sein.

nen im (säkularen) Gemeinwesen. Sie organisieren Straßenfeste und Fußballturniere; sie leisten stellvertretend für die Kommunen Integrationsarbeit.

Vonseiten muslimischer Institutionen gibt es dies – institutionalisiert – bisher nur in überregionalem respektive bundesweitem Rahmen. So hat bspw. die DİTİB, gefördert aus Mitteln des Europäischen Integrationsfonds (EIF) und dem Amt für Migration und Flüchtlinge (BAMF), unter dem Projekttitel ‚ProDialog'[37] von ihrer Führungsebene ausgehend ein Netz von regionalen ‚Dialogbeauftragten' installiert, das sich sukzessive bis in die lokalen Niederlassungen entwickelt und dort einerseits überwiegend jüngere MuslimInnen der zweiten und dritten EinwanderInnengeneration zu MoscheeführerInnen ausbildet (vgl. hierzu S. 280 ff.). Diese sind zugleich RepräsentantInnen der Moscheevereine für die nicht muslimische Öffentlichkeit, ausgebildet um die Strukturen und religiös-kulturellen Prinzipien von (Diaspora-)Moscheen zu erklären und die (stereotypen) Vorbehalte gegenüber dem Islam und den MuslimInnen zu parieren. Ein wichtiger Nebeneffekt dieser Projektarbeit besteht jedoch darin, dass parallel, in Form der ‚Dialogbeauftragten', erstmals eine professionalisierte Struktur für die Öffentlichkeitsarbeit installiert wird, die strukturelle Probleme des interreligiösen Dialogs von ChristInnen und MuslimInnen lösen kann. Weil die Führungsebene der DİTİB bis in die lokalen Niederlassungen selten aus der (von MigrantInnen gestellten) Basis, sondern weit überwiegend durch konsularisches Personal oder Beamte der türkischen Religionsbehörde gestellt wird, leidet der christlich-islamische Dialog oftmals unter deutlichen Bildungs- und Statusunterschieden: die Kirchengemeinden sind durch PfarrerInnen repräsentiert und durch eine bestimmte Gruppe ihrer Mitgliedschaft, die sich – zugegeben sehr grob – als bildungsbürgerliche Mittelschicht beschreiben lässt. Die Mitglieder von Moscheevereinen, die durch eine spezifische Migrationsgeschichte – bis vor kurzem – eher proletarisch geprägt waren, waren und sind oftmals nicht in der Lage, mit den christlichen DialogakteurInnen auf Augenhöhe zu kommunizieren. Das Problem verschärft sich dadurch, dass die islamischen Gelehrten, die als Hocas ihren Dienst in den lokalen Moscheevereinen verrichten, nur für kurze Perioden nach Deutschland entsandt und unzureichend auf ihren Dienst vorbereitet werden. Im Ergebnis heißt das: der Islam wird im Dialog häufig von Angehörigen ‚bildungsferner' Schichten vertreten. Die Vorsitzenden der örtlichen Moscheevereine sind in aller Regel theologische Laien und die (türkischen)

37 Siehe URL: http://www.prodialog-ditib.de/ (besucht am 16.01.2011).

religiösen Spezialisten sind nicht auf interreligiöse und interkulturelle Dialoge vorbereitet.

AmtsträgerInnen und (religiöse) ExpertInnen im interreligiösen Dialog

Längst nicht in allen, aber doch in vielen Dialoginitiativen sind religiöse AmtsträgerInnen, TheologInnen und gelegentlich auch ReligionswissenschaftlerInnen beteiligt. Aus den oben genannten Gründen spielen Hocas auf lokaler Ebene keine große Rolle im Dialog. Pfarrerinnen und Pfarrer sind dagegen häufig im Dialog engagiert. Sie verstehen dieses Engagement als Teil ihrer (Gemeinde-)Arbeit, was auch angemessen ist, weil schließlich Mitglieder ihrer Kirchengemeinden und Pfarreien am Dialog teilhaben. In vielen Dialogkreisen übernehmen PfarrerInnen und (seltener) Priester Ämter innerhalb der Dialoginitiative: sie verschicken Einladungen (oftmals über die Gemeindesekretariate) und die von ihnen angefertigten Protokolle, sie besorgen ReferentInnen und ggf. das notwendige Honorar samt Spesen, sie haben generell einen besseren Überblick über Fördermöglichkeiten und die einschlägigen Kontakte, Fördermittel einzuwerben; sie sind in einem diskursiven Feld, das mit ‚konjunkturell' wechselndem öffentlichen Interesse konfrontiert ist, Garanten für Kontinuität. Wichtiger aber ist, dass sie in vielen Fällen auch als ModeratorInnen fungieren. Selbst dort, wo die Moderation paritätisch geregelt ist, übernehmen PfarrerInnen häufig doch die Gesprächsführung – nicht unbedingt aus Kalkül, sondern weil sich auf der muslimischen Seite selten jemand findet, der diese Aufgabe übernehmen könnte. Sicher gibt es Ausnahmen. Insbesondere in Initiativen, die regelmäßig alternierend ihre Treffpunkte in den Räumen der beteiligten Religionsgemeinschaften wählen, setzt sich häufig die Praxis durch, dass ein/e VertreterIn der gastgebenden Religionsgemeinschaft durch den Abend führt.

Dennoch ist es mindestens auf der Ebene der lokalen, gemeindebezogen tätigen Dialoggruppen beinahe die Regel, dass die muslimische Seite durch ehrenamtliche (theologische) Laien vertreten ist; die ChristInnen jedoch ihre AmtsträgerInnen an ihrer Seite wissen. In manchen Gruppen sitzt gleich die ‚geballte theologische Kompetenz' mehrerer Gemeinden und Pfarreien den ehrenamtlichen Vorsitzenden eines Moscheevereins gegenüber. Daraus folgt nun nicht (zwangsläufig), dass die Kontakte nicht im Laufe der Zeit einen freundschaftlichen Charakter annehmen; aber das ‚intellektuelle Gefälle' zeitigt doch Folgen, wie wir sie oben am Beispiel des Umgangs mit den Offenbarungstexten

zeigen konnten. Die christlichen Religionen erscheinen in einem solchen *setting* kulturell überlegen. Einen Ausdruck findet dies auch darin, dass christliche ExpertInnen oft in Person der Pfarrerin oder des Pfarrers vor Ort sind und sich mit Fachvorträgen einbringen können. Islamische ReferentInnen müssen dagegen häufig als Externe eingeladen werden. Oftmals sind diese MitarbeiterInnen aus den Zentralen der Dachverbände – die nicht notwendig auch TheologInnen sind – oder aber muslimische AkademikerInnen, die aufgrund ihrer Profession über besondere – wiederum nicht unbedingt theologische – Fachkenntnisse verfügen: Auf dem Höhepunkt der letzten Wirtschaftskrise war ein muslimischer Doktorand der Wirtschaftswissenschaften eingeladen, über *Islamic Banking* und eine *Islamische Wirtschaftsordnung* zu reden. Ein niedergelassener muslimischer Arzt referierte über ‚Krankenpflege und -fürsorge' im Islam (als christliche Diskussionspartnerin war eine Krankenhausseelsorgerin geladen). In einer anderen Stadt sprach derselbe Arzt über *Mose im Koran*. Und eine Mitarbeiterin der DİTİB analysierte die erste Deutsche Islam Konferenz. Solche ReferentInnen halten häufiger Impulsreferate, wenn es in den entsprechenden Dialoggruppen um eine religionsvergleichende Perspektive geht. Im Fall von Krankenpflege in Christentum und Islam kann ein solcher Vergleich erhellend für die Teilnehmenden sein; wenn die Vergleichsebenen aber ‚Scharia' und ‚Menschenrechte' sind, verzerrt sich die Perspektive deutlich zulasten der MuslimInnen.

Viele christliche Moderatorinnen und Moderatoren von Dialoginitiativen sind auf unterschiedlichen Ebenen (d. h. nicht nur als Geistliche) hauptamtlich in einer der Kirchen angestellt. Für manche ist das Engagement Teil ihrer Arbeitszeit. Trotzdem sehen sich viele wenigstens punktuell im Widerspruch zu Kirchenleitungen oder kirchlichen Verlautbarungen. Die Handreichung *Klarheit und gute Nachbarschaft* (Kirchenamt der EKD 2006) hat nicht nur unter MuslimInnen, sondern gerade auch unter ChristInnen Widerspruch ausgelöst. Mehr als einmal ist uns berichtet worden, dass man in den Gemeinden sozusagen gegen die Folgen der Handreichung anarbeite, die außerdem in manchen Dialogkreisen entmutigend gewirkt habe.

Dennoch muss das Dialogengagement auch gegenüber der eigenen Basis legitimiert werden, das gilt für ChristInnen wie MuslimInnen. Wir konnten einen heftigen Schlagabtausch zwischen einem orientalischen Christen und einem Muslim dokumentieren. Der Christ hatte dem Muslim mit Verweis auf Joh 14,6

vorgehalten, dass der, weil er nicht Jesus Christus bezeuge, nicht an den Gott der Bibel glauben könne.[38] Der Muslim seinerseits, mit einer Katholikin verheiratet, ‚fühlte' sich seiner Frau *durch die Religion, durch den Glauben an denselben Gott* enger verbunden und wollte sich diese Erfahrung nicht schlecht reden lassen. Es brach ein (verbaler) Tumult aus. Der Pfarrer griff zugunsten des Muslims mäßigend ein, er maßregelte die Haltung des Christen – und musste sich in der nächsten Kirchenvorstandssitzung dafür kritisieren lassen, dass er im christlich-muslimischen Dialog nicht nachdrücklich genug die Sache des Evangeliums vertreten habe. Umgekehrt werden auch muslimische DialogakteurInnen mit dem apodiktischen Koranzitat, *Nehmt euch die Juden und Christen nicht zu Freunden!* (Sure 5,51) vor allzu großer persönlicher Nähe im Dialog gewarnt. In solchen Situationen zeigt es sich, dass die AkteurInnen im interreligiösen Dialog – gerade auch die Amtsträger – GrenzgängerInnen sind.

6.2.2 Der überregionale, bundesweite Rahmen

Kirchen als Amtskirchen und religiöse Dachverbände

Die Kirchen und zunehmend auch die islamischen Dachverbände verfügen über ein vielleicht nicht flächendeckendes, aber doch umfangreiches Netz von Islam- und/oder Dialogbeauftragten auf den Ebenen von Kirchenkreisen, Sprengeln und Landeskirchen bzw. Diözesen und Bistümern respektive in den Zentralen der Dachverbände. Die Berufung solcher Beauftragten und die Schaffung entsprechender Einrichtungen liegen nicht selten unmittelbar in den Befugnissen der Leitungen. So wollte der vormalige Bischof einer Evangelischen Landeskirche im Osten der Republik offenbar keinem/r der Dialogbeauftragten auf Kirchenkreisebene zugestehen, dass sein/ihr Amt Teil des regulären Stundendeputats ist – und sei es nur in geringstem Umfang. So wurde es uns jedenfalls berichtet, und dieser Umstand wurde zugleich als Begründung dafür angeführt, dass es kein Angebot von interreligiösen Dialoginitiativen in der Fläche gebe, sondern nur vereinzelte Gruppen, die zudem vom Engagement einzelner abhängen. Trotzdem gilt auch hier, dass, wenn es schon keine bezahlten Dialogbeauftragten gibt, dennoch kirchliche AmtsträgerInnen in der Dialogarbeit aktiv sind und diese Aktivität als Teil ihrer Berufsarbeit ansehen.

38 Jesus sagte zu ihm: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich.

Die islamischen Dachverbände nehmen den interreligiösen Dialog und den Dialog mit der Aufnahmegesellschaft insgesamt als Aufgabe an. Sie veranstalten bspw. den ‚Tag der offenen Moschee' und entsenden – sofern sie willkommen sind – Delegierte zur Deutschen Islam Konferenz; sie haben aber – abgesehen von DİTİB – bisher keine organisatorische Struktur für Dialogbeauftragte auf zentraler Ebene und in den Niederlassungen herausgebildet. Die Dachverbände, die sich auf Druck der Deutschen Islam Konferenz zum Koordinierungsrat der Muslime (KRM) zusammengeschlossen haben, sehen den Dialog als Kernaufgabe an, die jedoch im Wesentlichen ehrenamtlich geleistet wird.

Die Diskrepanz, die sich in den lokalen Gruppen in der ungleichen Verteilung von Haupt- und Ehrenamtlichkeit auftut, besteht also auf der Bundes- und Landesebene fort. Die Interessen der übergeordneten Institutionen divergieren. Dem entsprechen nicht selten disparate Dialogbegriffe. Umso bemerkenswerter ist das Projekt ‚ProDialog', das von der DİTİB durchgeführt wird. Allerdings zeigen sich hier eine besondere Vorstellung und auch Praxis des Dialogs: die Beauftragten engagieren sich weniger in den Dialogkreisen, die es bundesweit gibt, sondern sie nehmen Aufgaben in der Außendarstellung der lokalen Moscheevereine wahr. Es handelt sich um ein „Projekt zur Qualifizierung von ehrenamtlichen Multiplikatoren und Dialogbeauftragten für interkulturelle und interreligiöse Zusammenarbeit". Ausgangspunkt für dieses Konzept ist die Annahme, dass es solchermaßen qualifizierte Beauftragte brauche, um „die in vieler Hinsicht verunsicherte und unzureichend informierte Gesellschaft über den Islam und die Muslime in unserer Mitte sachgemäß aufzuklären".[39] Grundlage ist also gewissermaßen ein reaktives Dialogmodell: Die Dialogbeauftragten werden in die Lage versetzt, die kritischen, aus der Sicht der Institution auf Unkenntnis beruhenden Anwürfe von Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft in den Moscheevereinen zu parieren. – Dennoch bleibt bemerkenswert, dass hier erstmalig von einem islamischen Dachverband in einen an der Basis zu führenden Dialog investiert wird (für den Dialog mit den ‚großen' Institutionen der Aufnahmegesellschaft galt das längst) und dass nebenher in den Großstädten bzw. Bundesländern eine Struktur von professionellen ÖffentlichkeitsreferentInnen installiert wird, die mit ‚ProDialog' auch inhaltlich verbunden ist.

---

39 Vgl. URL: http://www.prodialog-ditib.de/ (besucht am: 19.01.2011). Siehe dazu ausführlicher Kap. 7.2.

Aus den kirchlichen Kreisen gibt es inzwischen eine Fülle von Handreichungen und Arbeitshilfen, die einerseits theologische Positionen (dogmatisch) vorgeben und andererseits die interreligiöse Praxis – auch in Form von interreligiösen Feiern (Gebeten, Gottesdiensten und dergl.) – begleiten sollen. Die EKD-Handreichung ist hierfür ein prominentes Beispiel; sie ist nicht nur an der Basis auf deutliche Kritik von christlichen wie muslimischen AkteurInnen gestoßen. Insbesondere in hohem Maß im Dialog aktive MuslimInnen wie ChristInnen beklagen, dass sie – im Vergleich zur Handreichung aus dem Jahr 2000 (Rat der EKD 2000) – ein Rückschritt wäre (z. B. Hoffmann 2007; Karakaşoğlu 2007).[40]

Zusätzlich zu den konfessionellen Strukturen, wie sie am Beispiel der kirchlichen Dialogbeauftragten und der Initiative ‚ProDialog' kurz genannt wurden, gibt es überkonfessionelle christlich-muslimische Projekte, die überregional bzw. bundesweit arbeiten. Zu nennen sind hier die Christlich-Islamische Gesellschaft e.V. (CIG)[41] sowie die Initiative ‚Weißt du, wer ich bin?', getragen von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), dem Zentralrat der Juden, dem Zentralrat der Muslime (ZMD) und der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion (DİTİB) – mit finanzieller Förderung durch das Bundesministerium des Innern und den Europäischen Integrationsfonds (EIF).[42] ‚Weißt du, wer ich bin?' ist ein wichtiger Förderer des interreligiösen Dialogs auf lokaler Ebene. Etliche der von uns untersuchten Dialoginitiativen haben in der Vergangenheit für ihre Programme finanzielle Unterstützung erhalten.

Als weiterer überregionaler Akteur ist der Koordinierungsrat des christlich-islamischen Dialogs e. V. (KCID) zu nennen. Im KCID „haben sich Arbeitskreise, Gesellschaften und Vereine aus dem Bundesgebiet zusammengeschlossen, um den Dialog zwischen Muslimen und Christen zu fördern".[43] Der Verband strebt an, auf allen organisatorischen Ebenen, vom Vorstand über das Personal der Geschäftsstelle bis in die angeschlossenen lokalen Dialoginitiativen, eine paritätische Struktur aus gleichberechtigt agierenden christlichen und muslimischen AkteurInnen zu entwickeln. An der Spitze des Verbands ist das weitgehend ge-

40 Hoffmann (2007) zeichnet den Artikel persönlich und für die Christlich-Islamische Gesellschaft e. V. und die Deutsche Muslim-Liga Bonn e. V. Der Band *Evangelisch aus fundamentalem Grund: Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert* (Micksch 2007) versammelt weitere kritische Reflexionen christlicher wie muslimischer AutorInnen auf die EKD-Handreichung.

41 URL: `http://www.chrislages.de/` (besucht am 21.01.2011).

42 URL: `http://www.weisstduwerichbin.de/index.htm` (besucht am 29.01.2010).

43 Vgl. Webseite des KCID, URL: `http://www.kcid.de/index.php` (besucht am 24.01.2011).

lungen – die Basis der Mitgliedsgruppen des KCID ist von einer paritätischen Struktur häufig so weit entfernt wie andere Dialoginitiativen auch. Im Laufe der Zeit zeigt sich vielerorts eine geringere Teilnahme von MuslimInnen und auch Mitgliedsgruppen des KCID haben im Laufe unserer Projektlaufzeit über ein Ende ihrer Arbeit nachgedacht, sich aufgelöst oder lassen die Arbeit ruhen. Die angestrebte paritätische Struktur, die auch in den lokalen Gruppen bspw. eine doppelt besetzte Moderation verlangt, ist in der Fläche nur schwer vollumfänglich durchzusetzen.

Der KCID als Dachverband und manche der ihm angeschlossene Initiativen haben sich auch deutlich schwerer getan, mit diesem Forschungsprojekt zu kooperieren: Allzu oft wurde in einem universitären Forschungsprojekt eine missliebige Konkurrenz gesehen, die umso bedrohlicher schien, als sie per definitionem kein religiöses Selbstverständnis hatte. Weil dem Forschungsvorhaben – aus der Sicht einiger KCID-Vorstandmitglieder – ein religiöses Fundament fehlte, könnte es – in dieser Logik – nur politischen Motiven folgen und würde den ,religiösen Aspekt' im interreligiösen Dialog schwächen. Dass die Forschungsarbeit einer zeitlichen Begrenzung unterliegt und deshalb weder darauf ausgelegt ist, in den verbandspolitischen Zielen des KCID noch dauerhaft in das Dialoggeschehen einzugreifen, wurde häufig nicht verstanden. Auch deshalb gingen führende AkteurInnen des KCID so weit, lokale Dialoginitiativen vor einer Kooperation mit den MitarbeiterInnen des Dialogos-Projekts regelrecht zu warnen.

Die Islamforen auf Länder- und Bundesebene

Neben Kirchen, islamischen Dachverbänden und den übergeordneten Verbänden sind an dieser Stelle noch die Islamforen auf den Ebenen des Bundes und der Länder zu nennen. Die Islamforen wurden mit unmittelbarem Bezug auf die Terroranschläge auf das World Trade Center sukzessive seit 2002 gegründet und sind

> ein Projekt der Groeben-Stiftung in Zusammenarbeit mit dem Interkulturellen Rat und dem Rat der Türkeistämmigen Staatsbürger in Deutschland. Die Islamforen sind Dialogforen für Vertretungen von verschiedenen muslimischen Einrichtungen, der nichtmuslimischen Zivilgesellschaft und staatlicher Stellen. In vertrauensvollen und kritischen Gesprächen werden integrationsrelevante Themen erörtert. Ziel ist es, das Miteinander von Menschen muslimischer Prägung mit Nichtmuslimen zu

verbessern (Interkultureller Rat in Deutschland 2009, s. auch die Kapitel 7 und 8).

Faktisch werden bei den in der Regel zweimal jährlich stattfindenden Treffen zwar ‚religionsrelevante', jedoch eher selten explizit religiöse Fragen erörtert. Die Ausrichtung erfolgt vielmehr noch stärker als in anderen Dialogfeldern auf den Komplex ‚Integration'. VertreterInnen von muslimischen Institutionen und Kirchen finden hier ein Forum, in dem sie ihre Anliegen untereinander diskutieren und VertreterInnen von Behörden (darunter häufig auch solche des Verfassungsschutzes), Ministerien, Parteien usw. vortragen können. Neben allgemeinen Anerkennungsdiskursen stehen Bildungs- und Religionspolitik sowie Religionsrecht auf der Agenda.

6.3 Die subjektbezogene Ebene: Christen, Muslime und die anderen

In der – vornehmlich christlichen – theologischen Literatur gibt es seit Ende der 1970er, verstärkt aber seit den 1990er Jahren eine breite Debatte über die Notwendigkeit von interreligiösen Dialogen. Mit Bezug auf die institutionelle Ebene, also dem Dialog zwischen (offiziellen) RepräsentantInnen religiöser Organisationen heißt es etwa bei Swidler (1996), dass es, unverantwortlich, ja – in theologischer Sprache – gar eine Sünde sei, den Dialog *nicht* zu führen. Kozlovic, der Swidler zitiert und in einem Aufsatz die einschlägige Literatur unter dem Gesichtspunkt vorstellt, wem es erlaubt sein solle bzw. wer fähig bzw. autorisiert sei, an *offiziellen* interreligiösen Dialogen teilzunehmen, fasst mit Bezug auf die theologischen Diskussionen die Standpunkte der vorangegangenen Jahrzehnte zusammen. Sieben ‚dialogische Parameter' seien der Literatur zu entnehmen: offizielle Beachtung der Teilnehmenden innerhalb ihrer Religionsgemeinschaft (1), ihre Loyalität zur eigenen religiösen Tradition (2), ihre Relevanz für die eigene religiöse Tradition (3). Ferner ihre Sachkunde, sie verstehen sich selbst und die Dialogpartner (4), sie verfügen über die Fähigkeit, in einem Dialogkontext zu argumentieren und ihre Anliegen präsentieren (5), sie sprechen die Sprache, in der der Dialog stattfindet (6) und beherrschen die nonverbalen kommunikativen Standards eines solchen Kontextes (7) (vgl. Kozlovic 2001).

Nun sind solche Kriterien für Dialoge auf *offizieller Ebene* häufig deshalb erst formuliert worden, weil sie in der Praxis auch hier eben *nicht* eingehalten wur-

den: Religionen, die keine institutionellen Hierarchien oder keinen Klerus ausbilden, die über keine auch nur für eine geografische Region oder einen begrenzten zeitlichen Abschnitt anerkannte dogmatisierende Instanz verfügen, bekommen schon auf höherer protokollarischer Ebene ein Problem. Religionsgemeinschaften, die ihre Abgesandten nicht mit Reisespesen ausstatten können, sind in solchen Konsultationen selten angemessen repräsentiert.

Wie wir oben an einem Beispiel gezeigt haben, erwarten einige lokale Dialoggruppen von ihren Mitgliedern, dass sie als SprecherInnen oder gar Delegierte von (in einer Verfassung näher) bestimmten Religionsgemeinschaften agieren. Wir können eine weitere Gruppe beschreiben, in der ‚offizielle' RepräsentantInnen besonders umworben werden, weil deren Teilnahme den Projekten der Initiative öffentliches Renommee und damit bessere finanzielle Fördermöglichkeiten erschließen. Wiederum andere Gruppen schließen ‚offizielle' VertreterInnen gar vom Dialog aus – es sei denn, sie kämen als Privatpersonen. Und schließlich gibt es Dialogkreise, in die ausgesprochene religiöse SpezialistInnen eingebunden sind, die aber im Dialog sehr genau zwischen ihrer Profession und ihren persönlichen (religiösen) Erfahrungen trennen und ihre fachliche Reputation in diesem Rahmen gerade nicht einzubringen suchen. Zwischen diesen Angelpunkten variieren sowohl die Anforderungen der Dialogkreise an ihr Klientel als auch die eigenständige Verortung der AkteurInnen im Dialog. Differenzierter zeigt sich die Sachlage im Blick auf die Voraussetzungen der DialogakteurInnen, wenn es sich bei den Dialogen nicht um (offizielle) Konsultationen zwischen Leitungspersonen oder Delegierten von religiösen Gemeinschaften, sondern um den Dialog einer Kirchengemeinde mit dem benachbarten Moscheeverein handelt. Die Motive der Beteiligten sind so divers wie ihre Erwartungen. Ob die Teilnehmenden aber Positionen aus der Mitte ihrer Religionsgemeinschaft oder Außenseitermeinungen vertreten, ob sie einen hinreichenden Wissensstand besitzen, der sicherstellt, dass sie verstehen, was sie selber – und die anderen – sagen (wollen), ob sie in der Lage sind, die Positionen ihrer Gemeinschaft angemessen zu referieren und zu vertreten – das alles wird zwar von Teilnehmenden unter der Hand, aber nur sehr selten im Dialog selber offen thematisiert. Die sehr stark voneinander abweichenden persönlichen Voraussetzungen der DialogakteurInnen – akademisch gebildete TheologInnen und religiöse Autodidakten – fordern den guten Willen, Geduld und Langmut aller Beteiligten, wenn das interreligiöse Gespräch kein kurzes Strohfeuer bleiben soll.

Nicht selten kommt es durch solche Zusammensetzungen der Dialogkreise auch zu Missverständnissen und Verzerrungen: Wenn der Vertreter eines Moscheevereins seinen christlichen DialogpartnerInnen das islamische Opferfest erläutern will, dabei aber an Stelle ‚Opferfest' durchweg von ‚Schlachtfest' spricht, wird nicht nur das Opferfest an sich missverständlich konnotiert; bei den ChristInnen – je nachdem, wie sehr sie sich mit dem Islam zuvor befasst haben – werden unter Umständen Assoziationen hervorgerufen, die eher an ländliche Hausschlachtungen und ‚Schlachteplatten' erinnern als an das wichtigste religiöse Fest (und einen Zielpunkt des islamischen Jahres) im Islam. In der Tat wurde im weiteren Verlauf dieser Gesprächssequenz auch eher über unterschiedliche Bewertungen der Praxis des islamischen Schächtens diskutiert als über die Bedeutung des Opferfestes an sich. Ohne Not sucht der Moscheevertreter schließlich das rituelle Schächten zu legitimieren – *‚Schlachtfest' ist nicht einfach Tierquälerei* –; er erwähnt einen jüdischen Referenten, der dieses einmal im Dialogkreis ausgeführt habe, und redet über die Praxen der hiesigen MuslimInnen. Manche schächteten hier, andere reisten in die Türkei, um das Opferfest dort zu begehen, und die Dritten spendeten eine bestimmte Summe für Bedürftige. Die religiöse Bedeutung des Opferfests wird hingegen gar nicht angesprochen. Wenn aber einem religiösen Ritual der Hintergrund – hier: das Gedenken an das von Abraham nicht vollzogene Opfer seines Sohnes – genommen wird, fällt es umso leichter, die rituelle Handlung als irrational (und vormodern) zu diskreditieren.

Dennoch zeigen sich auf der subjektbezogenen Ebene, gerade im Gespräch unter Laien, zahlreiche Lernfelder: wenn – was in lokalen Gruppen eher vorkommt als in den überregionalen – Glaubensvorstellungen auf einer persönlichen Ebene besprochen werden, wenn es gelingt, die Unterschiede als Referenzpunkt für die eigenen Überzeugungen zu nehmen, ohne zugleich die Überzeugungen des/r Anderen abzuwerten, dann kann der eigene Standpunkt, das eigene Glaubenszeugnis reicher werden – ohne qualifizierende Bewertungen (im Sinne von besser oder schlechter) von anderen Glaubenszeugnissen. Das setzt voraus, dass die Beteiligten einen ‚komparatistischen Religionsbegriff' (vgl. Haußig 1999, sowie Anm. 5) gemeinsam haben.

Religiöse Grenzgänger – AkteurInnen im Dialog?

Für etliche DialogakteurInnen bedeutet der interreligiöse Dialog und ‚Interreligiosität' ein Lebensthema. Manche arbeiten seit 25 Jahren kontinuierlich in

diesem Feld. Diesen AkteurInnen geht es auch – stärker offensichtlich als in offiziellen interreligiösen Dialogen – um (gemeinsame) spirituelle Erfahrungen von Angehörigen verschiedener religiöser Traditionen. Sie schätzen zugleich die Wirkungen ihrer Arbeit, für ihre Stadt, aber auch darüber hinaus, als sehr hoch ein. So halten christliche DialogakteurInnen den Umstand, dass in ihrer Stadt *Rechtsradikale oder Neonazis keine Rolle spielen,* für eine Folge des Dialogs, der insgesamt eingebunden ist in eine sich als eine Art anwaltliche Lobby verstehende Arbeit für EinwanderInnen. Solche AkteurInnen berichten, dass sie bzw. ihre Arbeit in den türkischen/kurdischen/islamischen *communities* sehr geschätzt würden. Sie beraten und moderieren häufiger in innerethnischen Konflikten und berichten, dass sie darüber in ihren Gemeinwesen zu SpezialistInnen für (religionsbezogene) Migrations- und MigrantInnenfragen geworden sind.

Die Bereitschaft, auch andere religiöse Zeugnisse nicht nur zuzulassen, sondern sie auch als ‚wahre' Glaubenszeugnisse anzuerkennen, geht auch bei diesen AkteurInnen nur selten mit einer Relativierung der eigenen Glaubenszeugnisse und der eigenen religiösen Praxis einher. In Einzelfällen korrespondiert diese Haltung mit eigenen temporären Erfahrungen: Wer (beruflich) für längere Zeiträume im Ausland gelebt hat, wer erlebt hat, wie es ist, einer religiös-kulturellen Minorität anzugehören, ist vielleicht zu einem sensibleren Umgang mit hiesigen Minoritäten in der Lage. Solche Menschen stehen exklusivistischen theologisch-dogmatischen Positionen innerhalb Amtskirchen besonders kritisch gegenüber. Die Ablehnung größerer Teile der EKD-Handreichung *Klarheit und gute Nachbarschaft* (Kirchenamt der EKD 2006) teilen sie mit vielen kirchlichen AmtsträgerInnen, die sich im interreligiösen Dialog engagieren. Hier sind es wiederum gerade diejenigen, die über Auslandserfahrungen verfügen, die sich vehement für die Anerkennung von offenen Dialogen als (theologisch gebotene) Notwendigkeit aussprechen. Insbesondere solche, die in islamischen Ländern gearbeitet haben und aus ihrer Erfahrung berichten können, dass bspw. in der Türkei ein islamisch-christlicher Dialog nicht geführt werde, sind es, die die kategorisierende Ablehnung oder auch nur Behinderung des Dialogs monieren. Eine kritische Haltung der DialogakteurInnen zur religiösen Hierarchie begegnet uns unter christlichen DialogakteurInnen häufig.

Von christlicher Seite wird gleichfalls die Rolle der Religion in der Gesellschaft reflektiert. Eine Theologin führt aus:

> *Mir ist einmal in einem anderen Gespräch mit Muslimen aufgefallen, dass die über unseren interreligiösen Gesprächskreis sagten, ‚ja, das ist ja hier nur privat'. Und ich fragte mich, ‚Moment mal, wieso privat?' Und darüber merkte ich, wir müssen mal darüber sprechen, dass wir* [im Gegensatz zur Türkei] *eben kein laizistischer Staat sind, in dem die Religionen auf den Privatbereich beschränkt sind. Wir haben eine Form des säkularen Staats in Deutschland, in der die Religionen sehr wohl eine ganz wichtige öffentliche Funktion haben und ihre Werte mit einbringen. Insofern wäre das ein wichtiger Lernprozess, dass wir im Dialog keineswegs nur privat sind, auch wenn wir hier so rumtüddeln* [sie lacht]*, sondern dass unser Staat ganz stark auch von den Werten lebt, die die Religionen einbringen. Sie sind sogar dazu eingeladen, ihre Werte einzubringen. Aber das natürlich ein Staat, der von sich selber sagt, wir begründen unsere Gesetze und unsere Vorschriften vernünftig und berufen uns dazu nicht auf Offenbarungen. Das ist genau diese säkulare Staatsform.*

Was auch in Deutschland vielfach *common sense* zu sein scheint, dass nämlich Religion ‚Privatsache' ist, wird hier mit Verweis auf die unterschiedlichen Religionspolitiken und deren rechtliche Grundlagen in Deutschland und der Türkei (oder in Frankreich) kritisiert. In den Dialoggruppen ist uns dieses Ziel häufiger begegnet: Die mehr oder weniger explizit vorgetragene Forderung, dass Religion (wieder) ihren Platz in der Mitte der Gesellschaft finden solle, wird hier am Beispiel unterschiedlicher Staats- und Rechtsverständnisse ausgeführt. Zu anderen Gelegenheiten – interreligiösen Friedensgebeten, Feierstunden, Festvorträgen – weist die Präferenz für öffentliche Gebäude in dieselbe Richtung. Religion durchdringe alle Bereiche des privaten und des öffentlichen Lebens, die Gläubigen nehmen ihre Religionszugehörigkeit mit in ihr bürgerschaftliches Engagement und die säkularen Institutionen. Der Religion, den Religionen soll neue Geltung verschafft werden.

Die Motive (wenigstens der älteren) muslimischen DialogakteurInnen sind dagegen häufig von unmittelbarer persönlicher Erfahrung der Zurückweisung, Geringschätzung und ungerechten Behandlung bestimmt. Nicht umsonst lautet die Aussage eines lange Jahre im Dialog aktiven muslimischen Mannes: *Wir müssen uns doch verteidigen!* Diese Erfahrung ist nicht nur alltagsspezifisch; sie wird auch im christlich-muslimischen Dialog gemacht. Musliminnen wie Muslime beklagen sich, dass es immer wieder dieselben Themen sind, an denen sich der Dialog abarbeitet: Ob religiös legitimierte Gewalt Teil des Islams wäre, ob die MuslimInnen im Westen die Scharia einführen wollten, was es mit dem Dschi-

had auf sich hätte, ob Frauen generell unterdrückt würden. Die älteren unter den DialogakteurInnen stellen sich diesen Fragen immer wieder. Die jüngeren – wie hier ein Sprecher, der häufiger als Referent eingeladen wird – zeigen sich zunehmend dünnhäutig:

> *Ich stecke auch seit vielen Jahren im Dialogkontext und war bestimmt in über 900 Veranstaltungen in den vergangenen Jahren. Ich habe mehr ‚Scheindialoge‘*[44] *erlebt als echte Dialoge, aber dass das Scheindialoge waren, habe ich erst Jahre später begriffen. Nachdem ich mich damit auseinandergesetzt hab, was ist denn überhaupt Dialog?* […] *Das ist nicht jedem klar, auch nicht denjenigen, die seit Jahren im Dialog drinstecken, Was ist überhaupt Dialog, und was ist kein Dialog?* […] *Dann komme ich einfach zu dem Ergebnis, dass man sich überhaupt nicht damit auseinandersetzt hat, was Dialog ist und was kein Dialog ist. Es hat bei mir persönlich gebracht, dass ich manchmal kurz davor war zu sagen ‚nie wieder!‘, ja? Ein Beispiel: ich weiß nicht in wie vielen Kirchen ich in den letzten Jahren war, auf jeden Fall war ich in mehr Kirchen als in Moscheen in meinem Leben. Und da gibt es immer mindestens einen, der dich zutiefst beleidigt. Der aufsteht, der respektlos ist, der dich angreift. Und häufig kriegt man als Dank nur einen Blumenstrauß. Dafür lässt du dich dann beleidigen. Und wenn du Glück hast, werden dir die Fahrtkosten finanziert und dann kommst du nachts um halb drei, drei nach Hause.*

Aber auch für diesen Sprecher kommt es zu einer Wendung. Es gibt für ihn immer wieder auch positive Erlebnisse, die den Dialog als lohnende Aufgabe erscheinen lassen:

> *Natürlich frage ich mich, ‚warum lässt du dir das gefallen?‘ Und manchmal sage ich auch in der Kirche: ‚Hören Sie zu, ich lasse mich nicht für einen Blumenstrauß beleidigen!‘ Man verzweifelt manchmal, aber dann hast du natürlich auch die Menschen, die das positiv auffassen, die sagen: ‚Das war eine tolle Veranstaltung! Sie haben mein Weltbild verändert!‘ Für diese Leute lohnt es sich, dahin zu gehen und sich die Beleidigungen jener gefallen zu lassen. Dialog ist eine Schule, du lernst daraus. Und du lernst nie aus!*

---

44 Der Sprecher bezieht sich in seinen Ausführungen explizit auf einen Aufsatz von Falaturi (2002), der darin u. a. Merkmale für „Scheindialoge“ auflistet, darunter „gegenseitige Skepsis“, „negative Einschätzungen des Glaubens“ des Dialogpartners, „Geringschätzung“ des Partners, das „Festhalten an Feindbildern“, den Partner auf eine „Anklagebank“ zu setzen u. ä. m. (vgl. ebd.).

Es zeigt sich aber, dass die unterschiedlichen Generationen eingewanderter MuslimInnen durchaus unterschiedliche Positionen und Strategien in Bezug auf den christlich-muslimischen Dialog entwickeln.[45]

Die Wahrnehmung, dass der Islam von der öffentlichen Meinung, aber durchaus auch im Dialog, als Religion minderer Ordnung klassifiziert wird, dass er – um zwei oben eingeführte Kategorien wieder aufzunehmen – auch in einer komparatistischen dialogischen Perspektive am Ende doch exklusivistisch, als unaufgeklärtes, überkommenes Modell von Religion bezeichnet wird, verdichtet sich zu einem Dialogmotiv für MuslimInnen. Die sich ausbreitenden antiislamischen Einstellungen innerhalb großer Teile der Gesellschaft tragen dazu bei, dass auch die muslimischen DialogakteurInnen nicht nur die unmittelbar am Dialog Beteiligten als AdressatInnen im Blick haben, sondern die ganze Gesellschaft. Die islamischen Dachverbände mobilisieren mittlerweile mit dem Schlagwort ‚Islamophobie'[46]: Sie präsentieren sich als die Agenturen, die allein zugunsten der wegen ihrer Religionszugehörigkeit benachteiligten MuslimInnen aktiv werden.

Religiöse Bindung, Heimat(-losigkeit), Sehnsucht

Vielen DialogteilnehmerInnen bereitet es ausgesprochene Freude, religiöse Fragen grundsätzlich zu diskutieren. Offenbar lässt sich dieser Diskussionslust im interreligiösen Dialog leichter nachkommen als in anderen Gesprächskreisen in den einzelnen Religionsgemeinschaften – so sie denn eine solche Kultur von Gesprächskreisen in ihrem Repertoire haben. In einer religiös homogenen Gruppe werden die von allen geteilten Glaubenseinstellungen womöglich gar nicht (mehr) zur Diskussion gestellt. Für manche DialogakteurInnen zeigt sich dieses Fehlen von Debatten über Glaubensfragen als ein Mangel, der im interreligiösen Kontext eher behoben werden kann. Eine Christin mittleren Alters berichtet, wie sie im Dialog zunächst einen deutlichen Mangel in der eigenen religiösen Tradition entdeckt habe, nachdem sie auf die *Meister* der anderen Religionen getroffen sei und diese studiert habe. Daran habe sich das genaue und gründliche Suchen und Finden von Entsprechungen in der christlichen Tradition angeschlossen. Sie habe dabei und im interreligiösen Dialog gelernt, dass *wir Christen* ja ebenfalls solche *spirituellen Meister und Lehrer* haben. – Die Dialogerfahrung ist es also,

45 Zu reaktiven und proaktiven Dialogstrategien s. unten S. 239–240.

46 Zu den Begriffen ‚Islamfeindlichkeit' und ‚Islamophobie' siehe: Schneiders 2009, 2010.

die dieser Frau einen Mangel gewahr werden lässt und ihn zugleich stillt. Einer anderen Frau, die sich im selben Dialogkontext bewegt, hat ihre religiöse Sehnsucht zur Hinwendung zum Buddhismus geführt. Sie hatte einige Semester Evangelische Theologie studiert, aber im Studium keine geistige Anregung gefunden. Eine dritte Frau, ebenfalls Theologin, hat nach Ende ihres Berufslebens als Religionslehrerin ihren Frieden im Sufismus gefunden. Die Dreifaltigkeit habe sie als Kind schon nicht wirklich überzeugt, dass Gott einen Sohn habe und diesen dann auch noch opfere, sei ihr immer fremd geblieben. Erst der persönliche Kontakt mit einem Scheich habe ihre Religiosität vom Kopf auf die Füße gestellt. Sie lebt heute einen unorthodoxen, sehr individuellen, offenen Islam. Alle drei Frauen sind – auch nach den Konversionen – weiterhin aktiv im interreligiösen Dialog. Die individuelle religiöse Suche und die Neugier auf die Glaubenszeugnisse anderer Menschen sind also nicht mit einer Konversion zu Ende. Im Gegenteil.

Diese vermeintlich individuellen Suchen nach Religion, gelebter Religiosität und Spiritualität korrespondieren offensichtlich mit „einer neuen Popularität der Religion im deutschsprachigen Raum [und hängen] mit einer deutlichen Zunahme der Aufmerksamkeit für Religion zusammen" (Knoblauch 2009, S. 31). Knoblauch zeigt ebenfalls, wie der Verlust von Bindungskraft der Kirchen mit einer Popularisierung der Religion und einer vermehrten Suche nach ‚Spiritualität' einhergeht, die längst tief in die Alltagskultur hineinreiche (ebd.). Die Grenzen zwischen Religionen scheinen in dieser Situation weicher zu werden: Wir finden Meditationshocker und -kissen in evangelischen Gemeindehäusern, eine katholische Seelsorge- und Beratungseinrichtung, deren Inneneinrichtung japanisch anmutet und die unter ihrem Dach u. a. Kurse in Hatha-Yoga und Zen-Meditation anbietet.

Ein 50-jähriger Mann will einen Dialogkreis für ein Ausstellungsprojekt gewinnen. Er stellt sich zunächst vor. Er sei katholisch durch Geburt, praktiziere seit vielen Jahren Zen-Meditation und habe erst allmählich wieder Anknüpfungspunkte zum Katholizismus bzw. zum Christentum gefunden. Er erzählt von seinem *spirituellen Werdegang*. In *jungen Jahren* habe er sich von der Kirche sehr distanziert, sei aber niemals ausgetreten. Er sei durch Asien gereist, habe sich mit dem Buddhismus und anderen Religionen auseinandergesetzt, und schließlich *bei den Benediktinern das Meditieren gelernt*. Dass alle Religionen spezifische *mystische Anteile* hätten, und dass in diesem mystischen Kern jeweils dasselbe

ausgesagt würde, sei die Essenz seiner Erfahrungen. Zen sei die Mystik im Buddhismus, Kontemplation im Christentum, Sufismus im Islam und Kabbala im Judentum. In der Mystik würde deutlich, dass im Kern alle Religionen gleich wären. – Er gibt ein Beispiel, das ‚Gott' als eine Kerze zeigt. *Die Religionen betrachteten diese Kerze durch unterschiedlich farbige Gläser, und sagten dann, Gott ist blau oder grün oder rot.*

Die geplante Ausstellung solle Fotos zeigen, die von der Gruppe mit Texten der beteiligten Religionsgemeinschaften kommentiert werden. In der Kombination aus Fotos und Texten solle das gemeinsame, dasselbe Ziel der Religionen deutlich werden. Der Dialogkreis folgt zunächst den Ausführungen des Mannes mit interessierter und scheinbar zustimmender Gelassenheit. Doch schließlich formuliert ein weiterer Sprecher, der seit langem und in verschiedenen – auch internationalen – Kontexten in interreligiöse Dialoge eingebunden ist, deutlichen Widerspruch: er kritisiert das Ziel, die vermeintliche Einheit der Religionen herauszustellen. Es gehe im Dialog vielmehr darum, Differenzen auszuhalten! Auch in der Bemühung um Einheit müsse und werde man immer wieder an Punkte kommen, an denen man die Differenzen deutlich machen und stehen lassen müsse. Die Aussage, alle Religionen führten zum selben Ziel, sei so arrogant wie die Behauptung, nur meine Religion führe zum (richtigen) Ziel. Der Gedanke, alles sei im Grunde eines, klinge zwar sympathisch, sei aber letztendlich eine Anmaßung.

Individuelle religiöse Motive für das Dialogengagement

Religiöse Erfahrung und das Teilen dieser Erfahrung im (interreligiösen) Gespräch stellt sich auch als eine biografische Folie heraus. Häufiger, aber nicht ausschließlich, werden in reinen Frauengruppen existenzielle Krisen und Schicksalsschläge besprochen. Eine Muslimin schildert in einer Frauenrunde ihr Leben, das von mehrfachem Verlust von Heimat und Familie, Sich-Nicht-Zurechtfinden in Deutschland, von Fremdheitsgefühlen bestimmt war. Dazu kamen schwere Schicksalsschläge: ein früh verstorbenes Kind, ein weiteres, behindertes Kind. *Gott prüft dich!*, rufen ihr die anderen Frauen zu. *Er hat mich belohnt!*, antwortet die erste. Die Gesprächssequenz ist über religiöse Unterschiede hinweg von großer Anteilnahme und Solidarität der anwesenden Frauen bestimmt. In dieser Intimität und Intensität konnten wir Ähnliches in geschlechtergemischten Gruppen nicht beobachten, wohl aber, dass sich hier wie dort das Bedürfnis

zeigt, die eigene Lebenserfahrung in einem religiösen Spannungsbogen zu deuten. Solche Dinge geschehen vermutlich auch in religiös homogenen Gesprächskreisen, und wir können auf der Basis unseres Materials keinen Vergleich zwischen beiden Formen ziehen. Wir können aber zeigen, dass die Deutung der individuellen Biografie als Teil eines ‚göttlichen Heilsplans' *auch* in einem interreligiösen dialogischen *setting* funktioniert.

Etwas nüchterner und weniger persönlich zeigt sich Ähnliches auch in gemischten Gruppen (wobei für diese generell festzustellen ist, dass in ihnen Männer zahlreicher vertreten sind). Wenn ein Mann im Rahmen einer Dialogveranstaltung vorträgt, dass in einer bi-religiösen Ehe die Gemeinsamkeiten durch den Glauben einen großen Teil des Fundaments bilden, auf dem die Ehe basiere, dann ist das ungewöhnlich intim. Für Fremdheitserfahrungen bzw. Entfremdung, für belastende Schicksalsschläge und das Hadern darüber mit der eigenen Religion, wie es die oben zitierte Frau aus persönlicher Betroffenheit schildert, finden Männer andere Ausdrücke. Die Migration wird mit ökonomischen oder politischen Missständen im Herkunftsland begründet. Flucht vor Krieg und Bürgerkrieg wird zum Anlass genommen, über den heiligen Krieg zu sprechen: ob und unter welchen Umständen er legitim, an welche religionsrechtlichen Voraussetzungen er geknüpft sei. Politik und Religion, so führt ein Muslim aus Tschetschenien aus, dürfen nicht vermischt werden: *Ich bin doch hier nach Deutschland in eine Demokratie gekommen, das habe ich mir doch ausgesucht, wie kann ich dagegen sein?*

Er glaube, dass der Islam insgesamt von den MuslimInnen, die in demokratischen Gesellschaften leben, wichtige Impulse erhalten könne, dass die islamischen Länder solche Impulse geradezu brauchen. Er wolle jedenfalls einen demokratischen Staat Tschetschenien und keine islamische Republik. Der interreligiöse Dialogkreis stellt deshalb einen Rahmen, in dem solche eher politischen Gedanken ‚ausprobiert' werden können, dar, weil für viele religiöse Menschen konfessionsübergreifend ‚Gerechtigkeit' doch mit ‚Religion' verknüpft wird – die Hoffnung auf Gerechtigkeit verweist auf eine religiöse Verheißung.

Einen weiteren Aspekt stellt schließlich die schon angesprochene Selbst- und Fremdreferenz dar. Der eigene Standpunkt wird deutlicher beschreib- und erfahrbar, wenn er sich ins Verhältnis zu den Standpunkten anderer setzt. Ein christlicher Mann, der gemeinsam mit seiner ebenfalls christlichen Ehefrau schon seit 15 Jahren im christlich-muslimischen Dialog engagiert ist, führt im

Gespräch aus, dass sie deshalb so lange zur Dialoggruppe gehen, weil sie gemerkt haben, dass der Dialog ihnen helfe, sich des eigenen Glaubens zu vergewissern, indem sie die Inhalte des Glaubens im Dialog überhaupt erst einmal zur Sprache bringen. Vergewisserung und Selbstvergewisserung als Motiv für das Engagement im Dialog wurden schon verschiedentlich angesprochen. Dass die eigenen religiösen Einstellungen und Werte mit denen anderer, fremder religiöser Traditionen verglichen werden, scheint eine ‚bewusstere' Zuordnung zur eigenen Tradition zu ermöglichen. Vielleicht ist es nicht notwendig an den Dialog gebunden, sondern kann genauso in anderen Diskussionen *über* Religion gelingen, dass damit eine besondere Art der Selbstvergewisserung verbunden ist, die in rituellen Praxen so nicht möglich ist.

Die Selbstverortung im Gespräch (mit dem Fremden) scheint eine eher kognitive zu sein, während die rituelle Praxis der (eigenen) Religion für sich genommen dazu in dieser Weise nicht verhilft. Beides kann emotional bewegend erfahren werden, aber die Selbstvergewisserung durch den Vergleich ist an ‚Verstehen' gebunden, die im Ritual eher an ‚Erleben'. Das Reden über Religion zeitigt andere Folgen als bspw. eine interreligiöse Feier, ein Gebet oder ein Gottesdienst: Die (intellektuelle bzw. kognitive) Sinnsuche verspricht aus einer vergleichenden Perspektive Erfolg – unter Umständen um den Preis, dass am Ende doch zugunsten der eigenen religiösen Tradition qualifiziert, gewertet wird. Das Ziel, über den Dialog eine Gemeinsamkeit in den verschiedenen Religionen herzustellen, konterkarierte sich dann selbst.

Und schließlich sind wir – selten – DialogakteurInnen begegnet, die vielleicht als offen hartleibige ChristInnen zu bezeichnen sind, ohne dass wir ihnen Unrecht tun. Diese Menschen scheinen vor allem von dem Wunsch angetrieben, anderen christlichen AkteurInnen im Dialog auf die Finger zu schauen – insbesondere wenn es sich um PfarrerInnen handelt: welches Schriftverhältnis äußern sie, bleiben sie dem Evangelium treu? In einer ganztägigen Dialogveranstaltung zum Thema „Göttliches Recht und menschliche Ordnung" sind ca. 40 Menschen anwesend, darunter ca. zwei Drittel ChristInnen, ein Drittel MuslimInnen. In einer Gesprächspause werden wir von einer Christin angesprochen, was wir denn in unserem Projekt untersuchen. Auf unsere Erklärung, *wir wollen erforschen, was im interreligiösen Dialog gemacht wird,* kam die Reaktion: *Das finde ich gut, dass da mal genau hingeguckt wird!* Mit dem gleichen Elan hat dieselbe Frau nach der Pause in die Fortsetzung der Diskussion über reli-

giöses (heiliges) und weltliches (säkulares) Recht die Frage eingeworfen, warum sie, als Christin, gezwungen sei, einer Institution Kirchensteuer zu zahlen, wenn diese Institution *Abtreibungsberatung* anbiete, warum sie mit ihren Krankenkassenbeiträgen Abtreibungen mit finanzieren müsse, obwohl das ihrem Glauben widerspreche? Warum überhaupt die Kirchen nichts gegen *Spätabtreibungen* unternähmen? Ein offenbar gleichgesinnter Mann nahm den Faden auf, und fragte, warum im Fall von Ehescheidungen von den Gerichten nicht mehr die Schuldfrage gestellt werde (so wie Jesus es getan habe), und warum bei der Erteilung des Sorgerechts diese Feststellung der Schuld keine Rolle spiele? Der einzige Fall, für den Jesus eine Scheidung zugestanden hätte, wäre Untreue gewesen. Er kenne etliche Männer, die sich von ihren untreuen Frauen hätten scheiden lassen und dennoch kein Sorgerecht für ihre Kinder bekämen.

Wenig später – es geht immer noch um geistliches und weltliches Recht, in der Zuspitzung um ‚Menschenrechte' und ‚Scharia' – verlegt sich das Gespräch auf Moscheebauvorhaben, auf eine entsprechende Architektur, die Höhe von Minaretten (in der Schweiz war gerade das ‚Minarettverbot' beschlossen worden) und den islamischen Gebetsruf. – Der (christliche) Moderator fragt spontan in die Runde, wer unter den Anwesenden denn gegen einen Gebetsruf via Lautsprecher sei und ebenso spontan, ohne sich erst zu vergewissern, wer sich vielleicht sonst noch melden würde, schießen die Finger eines guten Drittels der christlichen Teilnehmenden in die Höhe. Ebenso viele ChristInnen sind darüber verstört und fragen empört, was sie daraus schließen sollen, wenn *selbst hier, im Dialog,* schon *so* reagiert würde, wie der Moderator überhaupt eine solche Frage stellen könne? Es gibt also – um das hier abzuschließen – unter den DialogakteurInnen eine Gruppe von Menschen, die Dialogveranstaltungen nutzen, um mit großer Entschiedenheit und nicht frei von moralischer Vehemenz ihre Bekenntnisse zu leisten.

6.4 Fazit

Es gibt Dialogformen und -inhalte, die unter bestimmten Bedingungen strukturelle Problemlagen – wie sie in Ansätzen gezeigt werden konnten – entweder verschärfen oder aber aufzulösen vermögen: Die positiven Wirkungen des Dialogs zeigen sich mancherorts vielleicht eher in konkreter Projektarbeit für das

jeweilige Gemeinwesen als in theologischen Disputen, anderswo ist es gerade umgekehrt. Aber auch theologisch-hermeneutische Dialoge sind potenziell aufgeladen von interferierenden Spannungsfeldern. Zu konstatieren ist, dass in vielen Initiativen keine gemeinsamen *story lines* von ChristInnen und MuslimInnen verfolgt werden, dass es letztlich selten von allen geteilte Diskursstrategien gibt. Beides ist im Grunde so selbstverständlich wie legitim; auffällig ist jedoch, wie selten darüber offen gesprochen wird. Ob dennoch eine kontinuierliche Dialogarbeit gelingen kann, hängt in hohem Maße davon ab, in welchem Umfang es der Gruppe gelingt, den Interessen und Bedürfnissen aller Beteiligten gerecht zu werden. Nicht zuletzt deshalb besteht in den von uns untersuchten Initiativen ein starkes Interesse, zu erfahren, welche Dialogmodelle sich unter welchen Bedingungen als langfristig erfolgreich erweisen. Wir deuten dieses Interesse als Bedürfnis, gesellschaftliche Aushandlungsprozesse um Anerkennung und Partizipation gerechter zu gestalten. Die Religionsgemeinschaften sind wichtige Akteurinnen in Gesellschaft und Politik. Der interreligiöse Dialog kann wichtige Impulse für die Gestaltung gesellschaftlichen Wandels und eine Stärkung des sozialen Zusammenhalts geben, indem er – wie in einer Laborsituation – Menschen zusammenführt, die sich in ihrem Alltag sonst kaum austauschen.

Dass individuelle wie institutionelle Akteurinnen und Akteure im interreligiösen Feld der Religion eine Sonderrolle, einen besonderen Status zusprechen, zeigte sich im Verlauf unserer Arbeit unter anderem in einer mitunter ausgeprägten Skepsis gegen eine Untersuchung durch eine säkulare, universitäre Institution. Zumindest die Angehörigen der (autochthonen) christlichen Religionen in Deutschland hegen gelegentlich den Anspruch, eine legitime wissenschaftliche Reflexion ihrer Arbeit ausschließlich selber, d. h. im Rahmen der (universitären) Theologie, vorzunehmen. Einige kirchlich gebundene oder geprägte Anbieter im Feld des interreligiösen Dialogs hegen Vorbehalte gegen unser Projekt (vgl. hierzu S. 222). Das betrifft insbesondere solche Initiativen, die einerseits bestrebt sind, Dachverbände des Dialogs als bundesweite, dem Anspruch nach paritätische, von ChristInnen und MuslimInnen gleichermaßen getragene Netzwerke zu etablieren – die Realität sieht freilich anders aus –, die aber andererseits selber als lokale Anbieter im Dialogwesen agieren. Der strukturell und inhaltlich definierte Unterschied zwischen einer wissenschaftlichen Untersuchung des interreligiösen Dialogs auf der einen und der praktischen Arbeit von AkteurInnen im interreligiösen Feld auf der anderen Seite wird

von manchen, durchaus einflussreichen Protagonisten aus diesen Gruppen offenkundig nicht nachvollzogen. Interessant ist jedoch, dass umgekehrt vielen muslimischen Mitgliedern derselben Netzwerke an einer Kooperation mit uns geradezu gelegen ist. Wir deuten die Beobachtungen, dass manche kirchliche Dialoganbieter sich einer Zusammenarbeit mit unserem Projekt eher verweigern, als Ausdruck eines Ringens um den Behalt des kirchlichen Deutungsmonopols für Religion(en): Die Kirchen sind seit jeher daran gewöhnt, die Theorie zur *ihrer* Praxis selbst zu bilden. Womöglich hadern manche ihrer ProtagonistInnen deshalb mit einer sich kulturwissenschaftlich verstehenden Religionswissenschaft. Das ist insofern erklärlich, als das Dialoghandeln für manche Initiativen und ihre Mitglieder auch Teil ihrer religiösen Praxis ist (vgl. S. 195).

Die unterschiedlichen Reaktionen von christlichen und muslimischen DialogakteurInnen auf unser Forschungsvorhaben machen jedoch einmal mehr deutlich, dass die ‚Deutungshoheit' für das, was gemeinhin mit ‚Religion' bezeichnet und verknüpft wird, zwischen ChristInnen und MuslimInnen ungleich verteilt sowie gesellschaftlich umkämpft ist und strategisch verschieden konzeptualisiert wird. In diesem Zusammenhang ist ein Gedanke, den Mıhçıyazgan (1997) formuliert, hilfreich: Sie schreibt[47],

> daß das dialogische Modell der Verständigung christliche Wurzeln hat und Sinnsetzungen enthält, die im Kern nicht auf die Anerkennung des Anderen, sondern auf seine Veränderung, auch in dem Sinne, daß seine Andersheit getilgt wird, hinauslaufen [...] und der Dialog vielleicht ein besonderer, christlich geprägter Modus ist, Kritik vorzutragen bzw. zu verbergen (Mıhçıyazgan 1997, S. 141, 154).

Die Aussicht, im interkulturellen und interreligiösen Dialog eine Selbstreflexion, eine Selbstvergewisserung und letztendlich eine Aufwertung der eigenen (religiösen) Identität um den Preis der Abwertung des ‚Anderen', ‚Fremden' zu erfahren, verspreche „Gewinn". „Hier wird Mehrwert produziert" und zwar in einer Weise, die die häufig in den Vordergrund gestellten, altruistischen Motive im Dialog infrage stellt, folgert Mıhçıyazgan (1997, S. 153).[48]

47 Als Weiterführung einer These von Oelkers (1990), der zufolge die Pädagogik *dialogisch* und derart nachhaltig christlich geprägt sei, dass eine „säkulare Pädagogik" schlechterdings nicht möglich wäre.

48 Auch in unseren Feldbesuchen wurden wir häufig mit den Berichten von Dialogaktiven konfrontiert, die den persönlichen ‚Gewinn' im Dialog als wichtige Motive untermauern.

Wenn, wie Mıhçıyazgan darlegt, der hier in Rede stehende interreligiöse und interkulturelle Dialog aufs Engste mit einem „pädagogischen Dialog, in dem der Erzieher sich dem Zögling zuwendet" (Mıhçıyazgan 1997, S. 151), und so mit einem Bildungsbegriff verbunden ist, muss auch ein Blick auf Bildung, Bildungsorganisation und Bildungsprozesse in islamischen Kontexten erlaubt sein. Historisch wird auch in islamisch geprägten Kulturen Bildung immer *islamische Bildung* gewesen sein. Alphabetisierung war die Sache von Koranschulen und ein ‚höheres Bildungswesen' wurde in den unmittelbar an die großen Moscheen angegliederten Medresen vermittelt. Das hat zur Folge, dass auch hier die ‚reine' Wissensvermittlung einen ‚religiösen Überbau' hat, allerdings sind die Konsequenzen andere: Die ‚Beziehung' des gläubigen Menschen zu Gott ist eine andere als im Christentum, sie stiftet andere soziale Ordnungen und Verhältnisse zu Familie, Gemeinschaft und Welt (die eben keine Ökumene ist). Auch Fremdheit und Andersartigkeit werden aus religiösen Gründen im Christentum und im Islam unterschiedlich gedeutet und bewertet. Mıhçıyazgan führt das auf unterschiedliche Gottesbegriffe zurück: während das Christentum die Gottesebenbildlichkeit kenne und Gottvater in Christus Mensch geworden sei, offenbare sich Gott im Islam ausschließlich im Koran und es sei die Aufgabe des (gläubigen) Menschen, den göttlichen Willen interpretierend zu erschließen und so die Distanz zu Gott zu überwinden. Mıhçıyazgan sieht hierin andere Konzepte von Fremdheit und dem Umgang damit begründet: Jesus sei ein Fremder in der Welt gewesen, der notleidende Fremde, der ferne Nächste schlechthin, und die Aufgabe der Gläubigen bestehe nicht zuletzt darin, diese Spannung durch „Entfremdung" zu überwinden.[49] Diese Perspektive sei dem Islam fremd. Für den Islam sei Fremdheit konstitutiv (Mıhçıyazgan 1993*b*, S. 10–13; Mıhçıyazgan 1993*a*, S. 24–34).

Wie wir im Kapitel Integration (S. 251 ff.) zeigen können, ist der interreligiöse Dialog durch den Integrationsdiskurs überlagert. Das hat weitreichende Folgen, insofern unter dieser Prämisse kaum ‚neutral' über den Islam an sich gesprochen werden kann, weil in diesem Gespräch von vornherein eine wertende Komponente mitschwingt:

> Wenn […] die Frage nach Integration oder Desintegration den Ausgangspunkt für eine Diskussion über den Islam bildet, dann wird die Fragestellung auf eine bemerkenswerte Weise vorstrukturiert. Den Ausschlag

49 Vgl. Mt 25,31–46. Es geht um die Zuwendung für den ‚geringsten Bruder'!

> gibt die Frage, was gut oder schlecht ist für die deutsche Mehrheitsgesellschaft (Schiffauer 2010, S. 28).

Die bereits angeführte EKD-Handreichung *Klarheit und gute Nachbarschaft* schlägt beispielhaft in diese Kerbe. Der Islam, die hiesigen MuslimInnen und ihre Organisationen werden als defizitär und unvollkommen beschrieben, die sich, weil sie den Prozess der Aufklärung nicht durchlaufen hätten, einer vollständigen Integration versperrten:

> Der evangelischen Kirche wäre es willkommen, wenn der Islam als eine Religion mit über drei Millionen Anhängern in Deutschland als humanisierende Kraft in dieser Gesellschaft wirksam würde (Kirchenamt der EKD 2006, S. 23).

Man beachte die zweifache Verwendung des Irrealis, die zu der Annahme verleitet, dass es den AutorInnen der Handreichung eher unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich scheint, dass der Islam über ein solches Potenzial überhaupt verfüge. Mit einem Verweis darauf, dass die Kirchen diese unselige, vergangene Phase überwunden haben, heißt es weiter:

> In Deutschland haben evangelische Christen und ihre Kirchen die oft mit schwerer Schuld verbundenen Irrwege der Vergangenheit selbstkritisch und öffentlich aufgearbeitet. […] Entsprechend sollten sich alle religiösen Gemeinschaften in die Pflicht nehmen, ihre eignen Irrtümer, ihre Gewaltbereitschaft und ihre Schuld selbstkritisch zu prüfen und glaubhaft zu überwinden. Islamische Gruppierungen, die derartige Belastungen bis in die Gegenwart hinein mit sich führen und Selbstkorrekturen mit dem Argument zurückweisen, dies verstoße gegen Glaubensgebote, dürfen von Forderungen zur Änderung und Neuformulierung ihrer Grundsätze nicht freigestellt werden. Ihre Uneinsichtigkeit ungerügt zu lassen, entspricht weder den Grundrechten der Verfassung noch der christlichen Toleranz (Kirchenamt der EKD 2006, S. 24).

Hier wird der Anspruch formuliert, dass sich „alle religiösen Gemeinschaften" „entsprechend" – also nach Beispiel und Vorbild der „evangelischen Christen" – hinterfragen *und* positionieren. Die Handreichung, die auch innerhalb der (evangelischen) Landeskirchen nicht unkritisiert geblieben ist,[50] versteht sich selbst

50 Vgl. Evangelische Kirche im Rheinland 2009. Hier wird der Versuch unternommen, den christlich-muslimischen Dialog in der Perspektive einer Theologie der Religionen zu denken.

als Leitfaden für Christinnen und Christen, Gemeinden, AmtsträgerInnen und kirchliche Gruppen im Dialog. In der Praxis, sofern sie Gegenstand dieser Untersuchung ist, wurden die Wirkungen der Handreichung oftmals eher als hinderlich wahrgenommen. Die oben skizzierten theoretischen Perspektiven Mıhçıyazgans und Schiffauers auf kommunikatives Handeln und den christlich-islamischen Dialog als Feld zeigen sich in der Handreichung wie in den Reaktionen darauf klar bestätigt.

Diese implizite Struktur des Dialogs ist auch Gegenstand einer ‚innerislamischen' Diskussion über *Dialogstrategien* muslimischer AkteurInnen, die – so wurde es auf einer Fokusgruppentagung innerhalb unseres Projekts beklagt – bisher häufig nicht definiert waren. Das gleiche gelte für die Ziele und den Dialogbegriff selber. Wenn muslimische DialogakteurInnen angaben, seit wie vielen Jahren sie *im Dialog aktiv* sind, bezogen sie sich nicht zwangsläufig auf Veranstaltungen, die in unser Projektraster passen, sondern zunächst auf nahezu jede Gelegenheit, bei der mit *der anderen Seite* gesprochen werde oder werden müsse. Dazu gehört z. B. das Aushandeln von rechtlich, sozial und politisch komplexen Problemfeldern, die den sich institutionalisierenden Islam in seinem Verhältnis zu den Institutionen von Staat, Kirche, Gemeinwesen betreffen. Solche Aushandlungsprozesse finden idealtypisch in den Islamforen auf Länder- und Bundesebene statt; sie prägen aber auch die Dialoge an der lokalen Basis.

Von daher ist es von großer Bedeutung, wenn manche muslimischen DialogakteurInnen einfordern, dass sie unter sich zunächst genau bestimmen müssen, worüber und mit welchem Ziel in Zukunft Dialog zu führen sei. Die Diskussionen unter MuslimInnen über defensiv-reaktive und offensiv-proaktive Strategien, die wir auf einem Fokusgruppengespräch[51] mit muslimischen DialogakteurInnen aufnehmen konnten, sind deutliche Hinweise darauf, dass insbesondere jüngere DialogakteurInnen einen Perspektivwechsel einfordern, um die bestehenden Probleme (z. B. in Bezug auf Akzeptanz, Statusfragen, Chancengerechtigkeit) überhaupt wahrzunehmen und präzise beschreiben zu können. Während ältere Dialogaktivisten sich in ihren Bemühungen darauf konzentrierten, sich und den Islam gegen Anwürfe und Kritik zu verteidigen, plädieren die Jungen für ein selbstbewussteres, offensives Auftreten im Dialog (siehe S. 282–284). Diese jüngeren MuslimInnen differenzieren auch zwischen *Selbstreflexion* und

51 Das Fokusgruppengespräch fand am 20.06.2009 in Bremen statt (vgl. Satilmis 2009).

Abgrenzung als potenzielle Dialogwirkungen sowohl auf muslimische als auch christliche AkteurInnen.

> *Interreligiöser Dialog kann entweder zu Selbstreflexion führen, von jedem, egal ob Muslim oder nicht, oder zur Abgrenzung, je nachdem wie es läuft. Beide Erfahrungen sind möglich. Und das ist strukturell auf allen Ebenen gleich. Da macht es keinen Unterschied, ob ich an der Basis arbeite oder im theologischen Bereich oder in der Politik.*

Die Option, sich hinterher fremder zu sein als vorher, wird auch hier gesehen, diskutiert und – implizit – als negatives Ergebnis benannt. In diesem Gesprächszusammenhang wurde der interreligiöse Dialog als *'ibāda* (arab.: Gottesdienst) und *da'wa* (arab.: Einladung [zum Islam]) bezeichnet und beides in ein Spannungsverhältnis von *Selbstreflexion* und *Abgrenzung* gestellt. Schließlich führte ein Teilnehmer aus:

> *Dialog muss darüber hinausgehen, nur über die eigene Religion zu informieren. Im Dialog muss eine gewisse Bereitschaft da sein, tatsächlich auch von anderen Glaubensgemeinschaften Dinge zu lernen, die ja durchaus auch sinnvoll für die eigene Religion sein können. Ich könnte auch islamisch argumentieren: in der prophetischen Tradition steht es so, die Weisheit ist das, was jeder Muslim suchen muss oder jeder Gläubige suchen muss und egal, wo er diese Weisheit findet, er muss sie mitnehmen* (vgl. S. 172).

Diese Wendung wurde jedoch von einigen Teilnehmenden nicht geteilt. Sie würde wohl auch bei vielen anderen muslimischen DialogakteurInnen zumindest eine skeptische Distanz auslösen.

Dennoch, die These Mıhçıyazgans, dass der Dialog einen „Mehrwert" (s. o.) stifte, wird in der hier zitierten Diskussion ganz selbstverständlich auf ‚islamisches' Dialoghandeln erweitert. Nur stellt sich der „Gewinn" aus der Sicht einer Mehrheit unter den DiskutantInnen eben nicht durch die zwangsläufige Abwertung des einen Dialogpartners durch den anderen ein: Selbstreflektion und Selbstvergewisserung werden vielmehr positiv konnotiert. Hier zeigt sich eine Haltung, die in dieser Form ohne Dialogerfahrung wohl nicht möglich wäre. Und das dieser ‚unproblematische' Mehrwert, der sozusagen den Gewinn aus einem ‚gelingenden' Dialog im Sinne von Gemeinschaftshandeln für alle Parteien – also auch für die ChristInnen – darstellt, knüpft an die positiven Erwartungen an den Dialog an, wie sie oben formuliert wurden.

Nichtsdestotrotz findet der christlich-muslimische Dialog in einem größeren gesellschaftspolitischen Rahmen statt, wie er von u. a. Schiffauer und Mıhçıyazgan prägnant benannt wird. Er spiegelt immer auch die Einstellungen derjenigen, die nicht persönlich am Dialog teilnehmen und ihn dennoch prägen, er spiegelt ferner eine spezifische Formation von gesellschaftlicher bzw. religiöser Mehrheit und Minderheit. Und nicht zuletzt deshalb kann er gelingen oder scheitern. Da bedeutet es eine wichtige Zäsur, wenn der Bundespräsident, Christian Wulff, in seiner Rede zum 20. Jahrestag der Deutschen Einheit betont, dass nicht nur – wie es bisher selbstverständlich gewesen sei – das

> Judentum zweifelsfrei zu Deutschland [gehört]. Das ist unsere christlich-jüdische Geschichte. Aber der Islam gehört inzwischen auch zu Deutschland. Vor fast 200 Jahren hat es Johann Wolfgang von Goethe in seinem *West-östlichen Divan* zum Ausdruck gebracht: „Wer sich selbst und andere kennt, wird auch hier erkennen: Orient und Okzident sind nicht mehr zu trennen" (Wulff 2010).[52]

52 Rede zum 20. Jahrestag der Deutschen Einheit in Bremen. Selbstredend entspann sich im Nachgang eine lebhafte, kritische, Wulffs Aussagen zum Islam in Deutschland teilweise scharf ablehnende Diskussion über diese Äußerungen in der Politik und auch in den Kirchen.

7 ‚Integration' im interreligiösen Dialog

Wann immer das Thema ‚Integration' in politischen Auseinandersetzungen auftaucht, ist den Kontroversen höchste öffentlich-mediale Aufmerksamkeit sicher. Im Spannungsfeld zwischen Sachlichkeit und Polemik werden schließlich nicht nur praktische Aspekte des gesellschaftlichen Zusammenlebens von Zugewanderten und ihren Nachfolgegenerationen diskutiert, sondern zugleich politisch-kulturelle Visionen, geht es doch um die Zukunft der Gesellschaft.

Binnen weniger Jahre ist ‚Religion' zu einer wichtigen gesellschaftspolitischen und integrationsrelevanten Kategorie avanciert und insbesondere ‚dem' Islam wird nunmehr eine exponierte Bedeutung in der Integrationsdebatte beigemessen. Damit wird einerseits anerkannt, dass religiöse Kräfte eine bedeutsame Rolle bei der Integration spielen, anderseits jedoch gerät mit dieser Fokussierung die gesellschaftliche Realität in ihrer Vielfalt an MigrantInnen aus dem Blick und die Aussicht bezogen auf wichtige Handlungsfelder und Gestaltungsperspektiven droht verstellt zu werden. Die unhinterfragte Verknüpfung der Themen ‚Integration' und ‚Islam' im öffentlichen Diskurs befördert überdies eine gleichermaßen komplizierte wie auch reduktionistische Gemengelage: Im Zuge des religious turn in der Debatte werden nicht nur viele und insbesondere auch die aus christlich geprägten Ländern Zugewanderten ausgeblendet[1], sondern auch multi-ethnische Gruppen unter die Kategorie ‚Muslim' subsumiert, die dann das ‚Andere', das Nichtdeutsche markiert. ‚Der Muslim' und die deutsche Gesellschaft stehen scheinbar einander gegenüber, als würden sie Anti-

1 Offizielle Statistiken verweisen darauf, dass eine Zuwanderung aus „fremden Kulturkreisen", vor der bspw. CSU-Chef Horst Seehofer jüngst warnte, eher einem Trugbild entspricht denn der Realität in Deutschland: Schließlich kommen 57,6 Prozent der EinwandererInnen aus EU-Staaten. Konkret stammten 2008 die meisten aus Polen (19,2), Rumänien (7,0) und den USA (4,3 Prozent), lediglich 4,2 Prozent der MigrantInnen aus der Türkei – und insgesamt wanderten mehr TürkInnen ab als zu; vgl. Migrationsbericht 2008, S. 15 f.

poden darstellen.[2] Deutlich zum Vorschein kam dies bspw. bei dem durch das baden-württembergische Innenministerium Anfang 2006 eingeführten und später revidierten Gesprächsleitfaden, der darauf abzielte, die Welt- und Lebensanschauung von einbürgerungswilligen MigrantInnen aus Ländern mit überwiegend muslimisch geprägter Kultur hinsichtlich ihrer Verfassungskonformität zu prüfen (und deshalb in den Medien als ‚Muslim-Test' tituliert wurde).[3]

Angesichts der (auf Seiten der Mehrheitsgesellschaft) virulenten Sorge vor sozial marginalisierten bzw. sich radikalisierenden migrantisch geprägten Gruppen rückt die Dringlichkeit eines Austauschs mit hier lebenden MuslimInnen immer stärker in das politische Bewusstsein der Öffentlichkeit. Der ‚Dialog mit dem Islam' wird mithin als weit reichender zivilgesellschaftlicher Auftrag gedeutet und die AkteurInnen des interreligiösen und interkulturellen Austauschs erlangen unversehens eine exponierte gesellschaftliche, insbesondere integrationspolitische Bedeutung. Der öffentlich-mediale Diskurs stilisiert die (säkulare) Zivilgesellschaft und ‚den' Islam zu Gegenpolen – und spricht den Kirchen die Gesprächsführung auf Seiten der Zivilgesellschaft zu.[4]

In den Debatten um den Umgang mit muslimisch geprägten MigrantInnen in Deutschland und um die Stellung des Islams, der im aktuellen Integrationsdiskurs häufig auf seine politische Dimension reduziert wird[5], zeigt sich, wie sehr die Kontroversen polarisieren und geradezu mit einem unversöhnlichen Nimbus versehen scheinen.[6] Wenn in der politisch-öffentlichen Arena über gelungene und vor allem auch misslungene Integration gestritten wird, bleibt in der Regel jedoch unklar, was genau mit den Begriffen Integration bzw. Desin-

2 Bei dieser Gegenüberstellung wird eine gesamt-islamische Kultur imaginiert und innermuslimische Differenzen bleiben ausgeblendet.

3 Ursprünglich bezweifelte das Innenministerium offiziell, „ob bei Muslimen generell davon auszugehen sei, dass ihr Bekenntnis bei der Einbürgerung auch ihrer tatsächlichen inneren Einstellung entspreche" (Jähn 2006). Der Fragebogen wurde angesichts vielfältiger Kritik und verfassungsrechtlicher Bedenken geändert.

4 Anerkannt wird hierbei, dass Religion eine wichtige zivilgesellschaftliche Ressource ist. Auf der muslimischen Seite sind es vor allem Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens und islamische Vereinsmitglieder und FunktionärInnen islamischer Organisationen, die die Gesprächsführung übernehmen.

5 Damit einhergehend wird eine vermeintliche Unvereinbarkeit der islamischen Religion mit demokratischen Werten konstruiert.

6 Exemplarisch hierfür stehen die Debatten um das Buch und die Äußerungen von Thilo Sarrazin (2010).

tegration gemeint ist und welche gesellschaftlichen Leitbilder ihnen zugrunde liegen.

7.1 Was bedeutet Integration? – Annäherung an einen mehrdimensionalen Begriff

Zahlreiche Ansätze zur Erfassung der verschiedenen Facetten von Integration sind in den vergangenen Jahren erarbeitet und diskutiert worden. Im deutschsprachigen Raum gilt das Konzept des Mannheimer Migrationsforschers Hartmut Esser (2001) als grundlegend. Er unterscheidet darin zwischen ‚Systemintegration' und ‚Sozialintegration': Während erstere den Zusammenhalt eines sozialen Systems – bestehend aus unterschiedlichen Bestandteilen – wie einer Gesellschaft meint, zielt letztere auf die AkteurInnenebene und bezieht sich auf den Einbezug der Individuen in ein bestehendes soziales System. Beide stehen in einem Wechselverhältnis zueinander.[7]

Als Dreh- und Angelpunkt der Sozialintegration – die als etwas Prozessuales aufzufassen ist und über Generationen hinweg andauern kann – in das Aufnahmeland gilt in Essers Konzept der Spracherwerb von Seiten der MigrantInnen und daran anknüpfend die strukturelle Assimilation an das Bildungssystem und den Arbeitsmarkt. Ethnische Schichtung beschreibt er als Folge sozialer Distanzierungen seitens der Aufnahmegesellschaft und der Segmentation von ethnischen Gruppen als zwei einander bedingende Mechanismen. Ausdrücklich weist er darauf hin, dass die „Plazierung auf (möglichst auch: zentralen) Positionen einer Gesellschaft [...] der Schlüssel für jede nachhaltige Sozialintegration" ist (Esser 2001, S. 10) – und verbindet damit die Thematik der Integration ethnischer Minderheiten mit der Frage der sozialen Ungleichheit. Allerdings vernachlässigt Esser in seinem Konzept das interaktive, einander bedingende Verhältnis zwischen Mehrheit und Minderheit. Neben dem Integrationswillen bzw. den subjektbezogenen Anpassungsleistungen von MigrantInnen sind insbesondere

7 Über drei Mechanismen kann die Systemintegration erreicht werden: eine Möglichkeit ergibt sich aus wechselseitigen materiellen Abhängigkeiten von AkteurInnen auf Märkten – was im Verhältnis zu ihren Fertigkeiten und Qualifikationen zu betrachten ist; eine andere Option verläuft über die vertikale Organisation in Form von steuernden Institutionen, etwa bei einem zentralistischen Staat; als dritte Möglichkeit über die Orientierungen der AkteurInnen, bspw. deren Loyalität zur Gesellschaft (vgl. Esser 2001, S. 6 ff.).

die strukturellen Voraussetzungen und Hindernisse zu berücksichtigen, hängt doch viel von der Bereitschaft der Mehrheitsgesellschaft ab, sich (interkulturell) zu öffnen. „Den Migranten und ihren Familien werden trotz und wegen der Freiheit der kulturellen Lebensgestaltung erhebliche Anpassungsleistungen abverlangt. Zugleich sind ihre Erfolgsaussichten aber durch Hürden eingeschränkt", erklärt der Soziologe Michael Bommes (2007, S. 4). Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die gesellschaftliche Positionierung von MigrantInnen im sozio-ökonomischen Gefüge nicht ein Resultat ihrer migrantischen Erfahrungen oder Prägungen darstellt und keinesfalls nur von ihrem Integrations- und Anpassungswillen abhängt, sondern mit den strukturellen Gegebenheiten in der Gesellschaft, in denen sich MigrantInnen bewegen, zu kontextuieren ist (ausführlich dazu: Scherr 2009, S. 76 ff.).

Vertrackte Verknüpfungen: Integration im Spannungsfeld von Ethnizität und Religion

Für die analytische Erfassung und Beschreibung unterschiedlicher Dimensionen von Integration sind ethnische und religiöse Kategorisierungen durchaus zweckdienlich; – nur: wie können ethnische und religiöse Zugehörigkeiten erfasst werden und in welchem Verhältnis stehen sie zueinander?[8] Während essentialistische Positionen zumindest Ethnizität als natürliche Kategorie auf der Grundlage objektiver Dispositionen auffassen, gehen konstruktivistische Perspektiven bei ethnischen Kategorisierungen von einer sozialen Konstruktion aus und betonen die Subjektivität im Zusammenhang mit historischen, sozialen und politischen Umständen. Damit bergen essentialistische Ansätze die Gefahr der Naturalisierung des Sozialen und drohen, das Prozesshafte aus dem Blick zu verlieren; konstruktivistische Ansätze nehmen demgegenüber zwar die Prozesshaftigkeit und Konstruiertheit von Ethnizität im sozialen Raum zur Kenntnis, allerdings bleibt die gesellschaftliche Wirkungsmächtigkeit dieser Kategorie oftmals unterbeleuchtet (vgl. auch Salzborn 2006). Oh-

8 Mit der Aussage, dass es „bei den Türken zusätzlich noch deutliche Anzeichen auch einer sozialen und emotionalen Segmentation und der Ausbildung einer Art von ethnoreligiöser Sub-Nation gibt" (Esser 2001, S. 81), werden nicht nur Fragen nach den empirisch-analytischen Grundlagen dieser Bewertung aufgeworfen, sondern auch grundsätzliche Fragen bezüglich des Beziehungsgefüges der Kategorien Religion und Ethnizität, das in Essers Konzept nicht genauer thematisiert wird.

ne auf diese beiden wissenschaftstheoretischen Zugänge hier näher einzugehen, lässt sich festhalten, dass Religion und Ethnizität identifikatorische Marker in Selbst- und Fremdzuschreibungen darstellen und soziale Beziehungsstrukturen – nach innen bindend, nach außen abgrenzend – abbilden können.[9]

Vorsicht ist jedoch geboten bei einer zu engen Verknüpfung von Ethnizität und Religion(szugehörigkeit): Wenn migrantisch geprägte Menschen auf ihren (muslimischen) Glauben reduziert werden und ihre Religiosität hypostasiert wird (und dies ungeachtet dessen, inwiefern sie tatsächlich religiös sind), wenn also Religion als entscheidender Part der individuellen und kollektiven Identität von MigrantInnen gilt, bekommt die Analyse Schlagseite und läuft Gefahr, unzutreffende, da undifferenzierte Kausalzusammenhänge herzustellen.

Nach Hartmut Lehmann haben die „politisch akzentuierte und im Hinblick auf das Thema *Migration, Religion und Integration* verständliche Orientierung der Forschung an aktuellen Problemen und die damit einhergehende Fokussierung auf die Muslime bzw. den Islam in Deutschland […] die Herausbildung einschlägiger Theorien bestimmt und zugleich begrenzt" (Lehmann 2009, S. 4). Nicht nur im politischen, sondern auch im wissenschaftlichen Diskurs über Integration erscheint Religion fast durchgängig als Triebkraft, die Differenzen hervorbringt und über die Differenzen begründet bzw. entziffert werden können. Mehr noch: Bei den im Politikbetrieb verankerten ProtagonistInnen solcher Debatten wird Religiosität vor allem bei muslimisch geprägten MigrantInnen als Symptom unzureichender bzw. unvollständiger Integration gedeutet, bisweilen stehen sie gar pauschal unter Fundamentalismusverdacht.[10]

9 Aus forschungspraktischen Gründen arbeiten wir im Folgenden auch mit Zuschreibungen wie ‚muslimisch' und ‚christlich' bei den AkteurInnen, um das Dialoggeschehen *prototypisch* beschreiben zu können (und weil es ihren Selbstzuschreibungen entspricht) – wohl wissend, dass solche Attributierungen die im Dialog aktiven Menschen nicht in ihren vielen Facetten, Zugehörigkeiten und Einstellungen erfassen können und Fallstricke bergen.

10 Michael Bommes vermutet, dass hinter dem „Fundamentalismusverdacht gegenüber dem Islam, getragen von Christen ebenso wie von liberalen Säkularisten, […] Europa dabei seine eigene Zerrissenheit zwischen einer christlichen und liberal säkularen Selbstinterpretation [verbirgt]" (Bommes 2008, S. 25).

Integration als normatives Konzept

Deutlich wird hieran, dass Integration ein normativ aufgeladenes und deshalb – nicht nur auf politischer Ebene – umstrittenes Konzept ist, das implizit grundlegende Fragen aufwirft, wie die jeweilige Gesellschaft konstituiert sein soll, und welche Regeln bzw. Lebensweisen als legitim (oder illegitim) angesehen werden. Form und Ausmaß der Integration, also auch die Frage, wie viel Integration für das Zusammenleben angemessen bzw. erforderlich ist, hängt schlussendlich von den Erwartungen der Gesellschaftsmitglieder und der Institutionen ab, und kann sich im Laufe der Zeit verändern.

Abhängig vom jeweiligen gesellschaftlichen Bereich – Erziehungssystem, Erwerbssphäre, Politik, Rechtssystem etc. – sind es unterschiedliche Anforderungen, die den MigrantInnen gestellt werden; im Zusammenhang mit den dort vorherrschenden Organisationsprinzipien markieren sie die Partizipationsmöglichkeiten, die sich MigrantInnen eröffnen oder verwehren. Deshalb kann – wie Albert Scherr treffend formuliert – Integration „nicht als singulärer Prozess der Einfügungen oder des Ausschlusses aus einem sozialen Zusammenhang verstanden werden: Integration bzw. Desintegration resultiert vielmehr aus dem Zusammenspiel teilsystemischer Inklusionen und Exklusionen, die lebensgeschichtlich und je aktuell in komplexer [...] Weise miteinander verschränkt sind“ (Scherr 2009, S. 82).

Allzu oft wird zudem übersehen, dass das Phänomen der Desintegration nicht unbedingt und keineswegs ausschließlich mit Problemlagen korreliert, die mit Migration bzw. migrantisch geprägten Menschen in Verbindung stehen. Im Gegenteil betrifft die Frage der Integration bzw. der Desintegration prinzipiell alle Gesellschaftsmitglieder: Wenn als Gradmesser der Integration das Ausmaß einer gelingenden Teilnahme bspw. an (Aus-)Bildungs- und Erwerbssystem, Gesundheitswesen, Politik oder Medien gilt, deuten wachsende soziale Spaltungstendenzen beim Zugang zu und in diesen für die Lebensführung relevanten Bereichen darauf hin, dass nicht nur MigrantInnen angesprochen sind (vgl. ausführlich Bommes 2007). Deshalb ist es für die Frage der Integration wichtig, Inklusions- und Exklusionsmechanismen verschiedener gesellschaftlicher Bereiche und Organisationen genauer zu beleuchten sowie die ungleichen gesellschaftlichen Teilhabechancen zu berücksichtigen – ohne soziale Spaltungen kulturalistisch zu deuten und zu überhöhen. Als ein komplexes, vielschichtiges Phänomen sind bei der Integrationsfrage Prozessverläufe und die Wechselbeziehun-

gen zwischen Mehrheit und Minderheit sowie deren Verhältnis zu Institutionen in den Blick zu nehmen.

Aus der Perspektive von DialogakteurInnen meint Integration einen Prozess des gegenseitigen Anerkennens und der Annäherung von Mehrheit und Minderheit auf struktureller wie subjektbezogener Ebene in ein heterogenes, zusammenwachsendes gesellschaftliches Gefüge, der mit Anpassungsleistungen von beiden Seiten verbunden sind. Im Zuge dieses Prozesses verändert sich die Gesellschaft in seiner Gesamtheit, sowohl Mehrheit als auch Minderheit „müssen sich integrieren in ein verändertes neues Ganzes" (Interviewpartner in der Vorgängerstudie, vgl. Klinkhammer und Satilmis 2007, S. 30). Trotz eines solchen Integrationsverständnisses werden unseren Feldbeobachtungen zufolge in der Dialogpraxis Religion und Ethnie immer wieder miteinander vermengt und die AkteurInnen stehen vor der Frage, wie sie ihren Integrationsansprüchen gerecht werden können.

7.2 Gesellschaftliche Ebene: Integration als umkämpftes Feld

Wenngleich die Debatten um Integration oft emotional geführt werden und in aller Regel polarisieren, herrscht dennoch ein großer überparteilicher Konsens hinsichtlich des politischen Handlungsbedarfs auf diesem Gebiet. Vor diesem Hintergrund hat die Große Koalition (2005–2009) in ihrem Koalitionsvertrag verankert, den Dialog mit der muslimischen Bevölkerung zu verstärken, und dies mit verschiedenen Zielsetzungen verbunden: „Wir werden einen intensiven Dialog mit den großen christlichen Kirchen und mit Juden und Muslimen führen. Ein interreligiöser und interkultureller Dialog ist nicht nur wichtiger Bestandteil von Integrationspolitik und politischer Bildung; er dient auch der Verhinderung und Bekämpfung von Rassismus, Antisemitismus und Extremismus. Gerade dem Dialog mit dem Islam kommt in diesem Zusammenhang eine bedeutende Rolle zu" (Koalitionsvertrag 2005, S. 137).

Mit der Konstituierung der Deutschen Islam Konferenz im September 2006 ist die damalige Bundesregierung ihrem selbst auferlegten Auftrag nachgekommen. Die Einberufung dieser Konferenz markierte eine Zäsur in den Beziehungen zwischen Staat und islamischen Organisationen in Deutschland: Gab es bis dahin auf der Bundesebene offiziell nur einen wenig öffentlichkeitswirksamen Austausch

auf Staatssekretärsebene,[11] so wurde mit dieser Konferenz eine Plattform auf höchster politischer Ebene ins Leben gerufen und damit auch Hoffnungen und Erwartungen auf beiden Seiten des Verhandlungstisches geweckt.

Unter der Federführung des Bundesinnenministeriums proklamiert die Deutsche Islam Konferenz, einen breit angelegten Austauschprozess mit in Deutschland lebenden MuslimInnen in Gang zu bringen und „die Annäherung zwischen dem deutschen Staat und den Muslimen [zu] fördern" (DIK 2010). Der damalige Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble sah die wichtigste Botschaft darin, „dass sich die Muslime als Teil der deutschen Gesellschaft verstehen und auch als solcher verstanden werden".[12] Staatlicherseits gebe es ein großes Interesse daran – so erklärte er im Weiteren –, dass sich MuslimInnen stärker als bislang an der Gesellschaft beteiligten und die Werte der freiheitlichen, säkularen Gesellschaft verinnerlichten. Gleichzeitig sei es ein Ziel, islamistischen Einflüssen vorzubeugen. Dementsprechend erstreckt sich das inhaltliche Spektrum der Deutschen Islam Konferenz vom „Religionsverfassungsrecht über Wertekonsens bis zu Extremismusprävention" (DIK 2010).[13]

Der Versuch, jenseits des politischen Alltagsgeschäfts (Integrations-)Probleme bzw. umstrittene Themen anzugehen und dabei muslimische VertreterInnen am Austausch zu beteiligen, bedeutet ein beidseitiges Herantasten, bei dem (politische) Erwartungen, Verhandlungs- und Gestaltungsspielräume ausgelotet werden. Von vielen Seiten wurde gewürdigt, dass die islamischen Verbände auf diese Weise stärker in das politische System einbezogen werden, verbunden mit der Chance, unterschiedlichen Sichtweisen und Anliegen Geltung zu verleihen.

Während die mediale Öffentlichkeit im Namen der Mehrheitsgesellschaft die Konstituierung dieser Bundeskonferenz grundsätzlich begrüßte, reagierte die muslimische Seite gespalten. Es hagelte teilweise scharfe Kritik aufgrund der

---

11 Unter Marieluise Beck, der ehemaligen Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen, später dann für Migration, Flüchtlinge und Integration, wurden regelmäßig Fachtagungen durchgeführt, vgl. die dazu gehörigen Dokumentationen etwa von 2002, 2004 oder 2005. Insgesamt wurden diese Zusammenkünfte kaum beachtet bzw. die dort geführten Debatten erzielten wenig öffentliche Resonanz im Vergleich zur medialen Aufmerksamkeit für die Deutsche Islam Konferenz.

12 *Frankfurter Rundschau* vom 26. Mai 2006, S. 5.

13 Das Plenum tagt einmal jährlich, um – von den untergeordneten Arbeitsgruppen erarbeitete – Vorschläge und Empfehlungen zu diskutieren und zu verabschieden und auch umgekehrt diesen Impulse für den weiteren Austauschprozess zu geben.

Zusammensetzung der GesprächsteilnehmerInnen, die den staatlichen VertreterInnen gegenübergesetzt wurden[14]: Für die muslimische Seite waren (verbands-) unabhängige Gläubige und VerbandsvertreterInnen zur Konferenz geladen; darüber hinaus wurden sog. KulturmuslimInnen (wie bspw. Feridun Zaimoğlu) und islamkritische TeilnehmerInnen (z. B. Necla Kelek) eingeladen. Die muslimische Seite stellte alsbald klar, dass es für sie zukünftig nicht hinnehmbar sei, wenn Menschen, die den Islam nur kritisierten, ein Forum bekommen, bei dem sie bestimmen, wie MuslimInnen sich verhalten sollen bzw. einbringen dürfen. Sie forderten, die Konzeption der Konferenz, insbesondere die Einladungspraxis zu überdenken. In der Tat ist die Frage, wer die muslimische Seite vertreten soll, nach wie vor einer der zentralen Streitpunkte der Deutschen Islam Konferenz.[15] Darüber hinaus bemängelten die muslimischen ProtagonistInnen fehlende inhaltliche Mitgestaltungsmöglichkeiten: So sahen sich die eingeladenen MuslimInnen bei der Konferenz nicht nur Themen gegenüber, auf die sie keinen Einfluss hatten, sondern wurden überdies mit Zielvorgaben konfrontiert, die den Anspruch eines ‚echten' Dialogs, eines offenen Austauschs aller Beteiligten konterkarierte.

Die hier skizzierte Ausgangslage der Deutschen Islam Konferenz und das Ungleichgewicht der beteiligten VerhandlungspartnerInnen verweisen auf grundlegende Defizite; so begünstigte das asymmetrische Setting eine defizitorientierte Sichtweise, die gesellschaftliche, integrationspolitische Probleme konsequent der muslimischen Seite zuschreibt (vgl. hierzu auch Amir-Moazami 2010). Ein von Anbeginn gleichberechtigter Austausch zwischen MuslimInnen und der Mehrheitsgesellschaft bleibt damit für diese Bundeskonferenz ein Desiderat – mit Nachwirkungen für interreligiöse und interkulturelle Dialoge.

---

14 Auf staatlicher Seite sind VertreterInnen von Bund, Ländern und Kommunen am Austausch beteiligt, auf islamischer Seite Verbände wie der Islamrat (dessen Mitgliedschaft in der zweiten Runde ruht), der türkische Verband DİTİB, der Zentralrat der Muslime, alevitische VertreterInnen sowie prominente muslimisch geprägte Persönlichkeiten.

15 Während der ersten Runde der Konferenz wurde staatlicherseits konstatiert, dass die islamischen Verbände nur ein Drittel der MuslimInnen in Deutschland repräsentieren, so erkläre sich die Zusammensetzung der Eingeladenen. Inwieweit die unabhängigen VertreterInnen (die dem Islam mitunter kritisch gegenüber stehen) tatsächlich geeignet sind, die restlichen zwei Drittel zu vertreten, bleibt allerdings fraglich. Unter der Leitung von Thomas de Maizière verzichtete das Bundesinnenministerium in der zweiten Runde zunächst darauf, den von Milli Görüş dominierten Islamrat für Deutschland weiterhin an der von seinem Vorgänger ins Leben gerufenen Deutschen Islam Konferenz zu beteiligen.

Denn die Bundeskonferenz wirkt auf religions- und kulturübergreifende Dialogprojekte, die in zahlreichen Städten und Gemeinden stattfinden, hinein: Einerseits erhalten die Dialoginitiativen vor Ort durch die Konferenz wichtigen staatlichen Rückhalt und Bestätigung, andererseits ist die Konferenz selber Gegenstand der Diskussionen von Dialoggruppen, Inhalte wie auch Defizite der Bundeskonferenz werden aufgegriffen und (mitunter ausführlich) thematisiert. Einige der angesprochenen Schieflagen der Deutschen Islam Konferenz konnten wir analog bei den von uns untersuchten interreligiösen und interkulturellen Dialoginitiativen beobachten, wie wir nachfolgend aufzeigen möchten.

Vorher möchten wir noch darauf hinweisen, dass Fragen der Integration *prinzipiell* bei allen von uns qualitativ untersuchten Initiativen eine Rolle spielen, freilich bei den einen mehr und bei den anderen weniger; vor allem bei den überregional agierenden, problemorientierten Dialogforen setzen die AkteurInnen integrationsbezogene Aspekte *expressis verbis* auf ihre Agenda. Die folgenden Ausführungen fokussieren daher vornehmlich diese Dialoggruppen.

7.2.1 Überlagerung des interreligiösen Dialogs durch Integrationspolitik

Die im Rahmen unserer Studie besuchten Zusammenkünfte der interreligiösen und interkulturellen Dialogprojekte, zuvorderst die überregional arbeitenden, sind hochgradig politisch aufgeladen. Vielen Beteiligten geht es gerade darum, integrationspolitisch offene Fragen oder Probleme vor Ort auszutauschen bzw. Lösungen zu erarbeiten; ihr Wirkungsfeld ist *per se* (integrations-)politisch, auch weil es kaum andere Gesprächsforen zwischen Autochthonen und muslimisch geprägten Menschen gibt.

Die politische Dimension des christlich-muslimischen Dialogs zeigt sich bspw. darin, dass auf Seiten der Mehrheitsgesellschaft konkrete Integrationsleistungen von MuslimInnen eingefordert werden, wie ein Bekenntnis zu freiheitlich-säkularen Werten und Unterstützung bei der Gefahrenabwehr. Insgesamt sollen sich islamische Organisationen stärker in die Zivilgesellschaft einbringen und ihre gesellschaftliche Loyalität kundtun, so der erklärte Wunsch einiger InitiatorInnen von Dialogprojekten. Im Gegenzug wird der muslimischen Seite personelle und institutionelle Einbindung in Aussicht gestellt und eine verbesserte gesellschaftliche Stellung eingeräumt. Ein Indiz hierfür ist, dass VertreterInnen islamischer Verbände zunehmend als AnsprechpartnerInnen für kommunale Anliegen gelten und bspw. Imame, die bislang eher pauschal dem Fundamenta-

lismusverdacht ausgesetzt waren, nunmehr zu Integrationshelfern ausgebildet werden (ausführlicher dazu unter S. 277 ff.). Hierbei zeigt sich auch, dass integrationspolitische Erwägungen von Seiten des Staates sicherheits- und präventionspolitische Überlegungen flankieren (vgl. dazu auch Tezcan 2006); überdies ist eine verstärkte Verknüpfung integrationspolitischer Anliegen mit Religionspolitik zu beobachten.

Bei der Deutschen Islam Konferenz zeigt sich paradigmatisch für das Feld des interreligiösen und interkulturellen Dialogs, dass es den allochthonen Beteiligten im Austausch mit Mitgliedern der Mehrheitsgesellschaft vielfach um pragmatische Lösungen für konflikthaft erlebte Felder und um die Umsetzung konkreter Anliegen geht. Sie zeigen ihre Integrationsbereitschaft, indem sie sich aus ihrem Minoritätenstatus heraus in einen (aufreibenden) politischen Aushandlungsprozess begeben und ihren ausdrücklichen Willen zur gemeinsamen gesellschaftlich-kulturellen Gestaltung dartun. Im Zentrum der Auseinandersetzungen steht für sie das Recht auf Differenz und öffentliche Präsenz; der Kern ihrer Bemühungen zielt auf Anerkennungspolitik, die mehr umfasst als symbolische Anerkennungspraktiken – und sie setzen hierfür auf identitätspolitische Strategien (ausführlicher unter S. 282 ff.).

Auch bei den interreligiösen und interkulturellen Dialogprojekten, die wir im Rahmen unserer qualitativen Studie untersucht haben, geht es selten ausschließlich und nicht vorrangig um einen religiösen Austausch oder spirituelle Begegnungen, wie oftmals aufgrund des Attributs ‚interreligiös' assoziiert wird. *Dezidiert religiöse Fragen sind nicht angesagt, sie wurden abgelöst durch säkulare Probleme*, konstatiert hierzu ein christlicher Dialogakteur in unserem Fokusgruppengespräch. Gegenstand der von uns besuchten Treffen waren u. a. die Deutsche Islam Konferenz, Möglichkeiten der Einführung eines islamischen Religionsunterrichts und der Imamausbildung, Voraussetzungen für die Anerkennung ausländischer Abschlüsse – allesamt politisch-rechtliche Sachfragen, die integrationsrelevant sind und mit deren Bearbeitung Weichen im Integrationsprozess gestellt werden (können).[16] Bei zwei Feldbesuchen griffen die Dialogprojekte explizit das Thema ‚Integration' auf, um es – quasi spiegelbildlich zum öffentlich-medialen Diskurs – aus der Perspektive der Minorität heraus zu beleuchten. Sie loten dabei gemeinsame Handlungsfelder aus ebenso wie Möglich-

16 Insbesondere bei überregionalen Gesprächsforen handelt es sich oft um religionspolitische Themen, die mit einer integrationsbezogenen Intention bearbeitet werden.

keiten der sozialen, gesellschaftlichen wie auch institutionellen Einbindung von migrantisch, vor allem aber muslimisch geprägten Menschen und deren Institutionen.[17] Auf diese Weise werden interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit Integration(spolitik) verknüpft, der Austausch wird mitunter vom Integrationsdiskurs überlagert und dominiert.

Die Themensetzungen bestimmen auch die Auswahl der geladenen ReferentInnen zu den Dialogtreffen: Zu einem Treffen eines überregional ausgerichteten Projekts waren bspw. zwei Referenten – ein Vertreter aus einem Bundesministerium und ein hochrangiger muslimischer Verbandsfunktionär – eingeladen, die als Teilnehmende an der Deutschen Islam Konferenz von ihren dortigen Erfahrungen und Einschätzungen berichten sollten. Ferner hat eine Dialoggruppe in Süddeutschland einen Polizeibeamten gebeten, über Konfliktvermeidungsstrategien im migrantischen Kontext zu referieren. Zu einer anderen Dialogveranstaltung kam der Integrationsminister des entsprechenden Bundeslandes, um über seine Arbeit und die damit verbundenen Schwierigkeiten zu berichten. Grundsätzlich sind politische FunktionsträgerInnen vor allem bei überregionalen Dialogveranstaltungen als ReferentInnen (und AdressatInnen!) sehr willkommen. Solche Veranstaltungen sind geradezu darauf ausgerichtet, dass sich VertreterInnen bestimmter Gruppen oder Institutionen begegnen und austauschen können.

In den Auseinandersetzungen vieler Dialoggruppen schwingt die gesellschaftliche Debatte um Integration mit. Versäumnisse, Rückschläge, aber auch Errungenschaften im Bereich der Integration diskutieren die DialogakteurInnen, die der Mehrheitsgesellschaft zugehörig sind, weniger aus ihren persönlichen Erfahrungen und Sichtweisen heraus, sondern argumentieren aus einer integrationspolitischen Warte, die die öffentliche Stimmungslage (kritisch) aufgreift. Die beteiligten MuslimInnen stehen demgegenüber häufig in persona – wiederum stellvertretend für ihre Glaubensgeschwister/Glaubensgemeinschaft – in der Kritik.

17 Bei einem überregionalen Gesprächsforum in Süddeutschland geht es bspw. über zwei Treffen darum, Möglichkeiten der Einbindung muslimischer Jugendlicher in Verbandsstrukturen zu diskutieren; oder bei einem anderen Dialogkreis in Süddeutschland werden die Planungen für ein islamisches Jugendkulturzentrum erörtert.

Dialog im Spiegel des Integrationsdiskurses

Regelmäßig werden in den Diskussionen der Dialoggruppen die im öffentlich-medialen Diskurs benutzten Motive, Ansprüche wie auch Vorbehalte aufgegriffen, so dass sich im interreligiösen Austausch die politische Integrationsdebatte widerspiegelt. Dies verweist auf die Notwendigkeit, den christlich-muslimischen Austausch in einem größeren gesellschaftspolitischen Kontext zu betrachten. Offenkundig werden hier Werte und Einstellungen auch derer mittransportiert, die sich nicht persönlich am Dialog beteiligen, ihn aber trotzdem nachhaltig prägen und thematisch (vor-)strukturieren.

Exemplarisch möchten wir diese Überlappung der Auseinandersetzungen in den Dialoggruppen und den öffentlich-medialen Debatten an einer besuchten Veranstaltung nachzeichnen: Bei einem Treffen eines überregionalen Dialogforums reflektieren zunächst zwei Referenten die Deutsche Islam Konferenz aus unterschiedlichen Perspektiven: zum einen aus der Warte der staatlichen Initiatoren, zum anderen aus der einiger islamischer Verbände. Der Referent der staatlichen Behörde attestiert einleitend einen gesellschaftlichen Konsens bezüglich des Handlungsbedarfs im Bereich Integrationspolitik. Vor diesem Hintergrund habe die Deutsche Islam Konferenz ihre Arbeit aufgenommen. Dabei unterstreicht er, dass diese Konferenz kein Ersatz für Entscheidungs- und Zuständigkeitsebenen sei, die der Föderalismus vorsehe. Er betont im Weiteren: *Säkularität als staatliches Ordnungsprinzip ist unverhandelbar!* Mit dem Verweis auf föderalistische Instanzen umreißt er zunächst den (engen) Gestaltungskorridor der Deutschen Islam Konferenz und beschränkt die Hoffnungen auf baldige pragmatische Lösungen politisch-rechtlicher Anliegen auf muslimischer Seite, die er für gegeben hält; dann betont er das Fundament der Säkularität für weitere Gespräche und Verhandlungen, als stünde er in einer Wechselrede mit Menschen, die das in Frage stellen. Inwiefern dieses Grundprinzip tatsächlich von muslimischer Seite angezweifelt wurde, darauf geht der Referent nicht ein, erklärt aber abschließend, dass ein *Bekenntnis der Muslime zur deutschen Rechtsordnung und dem Wertesystem des Grundgesetzes* erarbeitet werden konnte. Mit diesen Äußerungen suggeriert der Referent einen Wertekonflikt, den er – ungeachtet dessen, ob es ihn bei der Islam Konferenz so tatsächlich gegeben hat – auf die Dialoggruppe bzw. die muslimisch geprägten AkteurInnen überträgt; gewissermaßen gilt ihnen die Ansprache, sie sind die AdressatInnen seines Appells, die gegebenen staatlichen Ordnungsprinzipien zu achten und

ihre (angeblich) distanzierte Haltung zu den Werten des Grundgesetzes aufzugeben.[18]

Die weit verbreiteten Vorstellungen von bzw. Vorhaltungen gegenüber muslimisch geprägten Menschen und ihr (vermeintlich ungeklärtes) Verhältnis zur Verfassung, zu gesellschaftlich-politischen Ordnungsprinzipien umrahmen das Feld, in dem sich die muslimisch geprägten AkteurInnen des christlich-islamischen Dialogs bewegen. In einem Interview beschreibt der Ethnologe Werner Schiffauer den Konflikt wie folgt: „Die Muslime bekennen sich klar zur Verfassung und zur Religionsfreiheit, aber sie wollen auch ihre Differenz einbringen können, so, wie es etwa die Zeugen Jehovas und andere Verbände tun. Aber da hakt es, man sieht in der kulturellen Differenz ein Statement gegen die Verfassungstreue“ (Schiffauer 2009). Trotz wiederholter Beteuerungen und Loyalitätsbekundungen mit den hiesigen Grundprinzipien gestaltet es sich daher für die muslimische Seite als ein schwieriges Unterfangen, dieser (Schein-)Logik im interreligiösen und interkulturellen Dialog zu entfliehen.

Zurück zum Fallbeispiel: Im Anschluss an den Beitrag des staatlichen Vertreters würdigt der muslimische Referent die Einberufung der Konferenz, weil damit eine wichtige Etappe im Integrationsprozess erreicht worden sei und wegweisende Schritte eingeleitet würden. Allerdings – so kritisiert er im Weiteren – seien die Ziele der Deutschen Islam Konferenz nicht klar formuliert gewesen. Überhaupt habe *keine Waffengleichheit* vorgeherrscht, die Themen und Zielvorgaben seien unilateral vorgegeben worden, moniert er. Auch die Zusammensetzung der TeilnehmerInnen müsse bei den nächsten Einladungen zur Konferenz überdacht werden, insbesondere seien die muslimischen Gemeinden und die Basis stärker einzubeziehen. Abschließend resümiert der muslimische Referent, dass bei den Gesprächen *ein gewisses Misstrauen nicht abgebaut werden konnte.*

18 Auf der bundespolitischen Arena betonte Angela Merkel im Oktober 2010 – als Reaktion auf die Rede zur Deutschen Einheit des Bundespräsidenten Wulff, in der er den Islam inzwischen zu Deutschland gehörig erklärte –, dass „die vom Islam vertretenen Werte mit unserem Grundgesetz übereinstimmen müssen“, um daraufhin festzustellen: „Es gilt bei uns das Grundgesetz, und nicht die Scharia!“ Auch diese Statements suggerieren – analog zu dem oben Geschilderten – einen Wertekonflikt, obgleich relevante islamische Verbände und dessen VertreterInnen mit Nachdruck darauf verweisen, dass „Muslime […] die vom Grundgesetz garantierte gewaltenteilige, rechtsstaatliche und demokratische Grundordnung [bejahen]“, wie es exemplarisch die Islamische Charta, die Grundsatzerklärung des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD) zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft (Punkt 11) formuliert (vgl. auch Heiner Bielefeldt 2003).

Es geht ihm um die unterschiedlichen Mitsprache- und Gestaltungsmöglichkeiten der Beteiligten sowie um die – aus seiner Perspektive – unklare politische Agenda der Bundeskonferenz. Der muslimische Referent versteht sich dabei als Sprachrohr einer sehr heterogen zusammengesetzten Community; er suggeriert innermuslimisches Einvernehmen und adressiert seine Kritik an die staatlichen VertreterInnen.

Im weiteren Verlauf der Sitzung entspinnt sich unter Beteiligung nahezu aller TeilnehmerInnen eine kontroverse Debatte über die Frage, inwieweit, die MuslimInnen resp. die muslimischen Organisationen nicht selber die Verantwortung dafür tragen müssen, noch nicht gleichberechtigte PartnerInnen im Dialog zu sein: Staatlicherseits seien (finanzielle) Unterstützungsmaßnahmen angeboten worden, so erklärt ein Ministeriumsvertreter aufgebracht, die dafür vorgesehenen Gelder seien jedoch nicht abgerufen worden. Und dies wiederum läge in der Verantwortung der islamischen Verbände.[19] Ein anderer Argumentationsstrang, der von den staatlichen VertreterInnen und christlich geprägten TeilnehmerInnen verfolgt wird, erklärt die Tatsache, dass sich die muslimische Seite nicht auf einen gemeinsamen Ansprechpartner für die staatlichen Behörden einigen könne, als Haupthindernis für ‚Gespräche auf Augenhöhe'. Ob beabsichtigt oder nicht, in jedem Fall werden auf diese Weise Vorbehalte seitens der Mehrheitsgesellschaft eingebettet in gesetzliche Erfordernisse und mit normativen Ansprüchen verbunden, die eine zusätzliche Hürde für die DialogpartnerInnen darstellen; dies gilt gleichermaßen für den öffentlich-medialen Diskurs wie auch für Auseinandersetzungen bei den von uns beobachteten interreligiösen Dialogveranstaltungen.

Die Verquickung integrationsrelevanter, politischer Fragen mit dem Dialoggeschehen überrascht die DiskutantInnen hier und auch andernorts nicht; im Gegenteil wird sie vielfach erwartet und es ist geradezu erwünscht, dass (integrations-)politisch offene Fragen im Dialog – idealerweise im Beisein politisch-administrativer EntscheidungsträgerInnen – besprochen und Lösungen angegangen werden. Sehr deutlich konnten wir das bei einer überregionalen Dialogveranstaltung in Bayern beobachten: Einige TeilnehmerInnen haben bei

19 Da dieses Problem bekannt ist und oftmals auf Unkenntnis der Strukturen öffentlicher Fördermittelvergabe beruht, bieten neuerdings überregionale Dialogforen – wie bspw. das Hessische Islamforum – mit Blick auf muslimische AkteurInnen Schulungen an für die Antragstellung und Gelderakquise.

dem Treffen den Wunsch geäußert, sich ausführlicher mit einzelnen Themen beschäftigen zu wollen und damit verbunden für weniger Referate bei den Zusammenkünften plädiert, stattdessen solle es die Möglichkeit für einen intensiveren Austausch in Arbeitsgruppen geben. Dieser Vorschlag stieß bei der Dialoggruppe auf ein geteiltes Echo, nach einigem Hin und Her argumentierte jemand, dass *man sich die Gelegenheit nicht entgehen lassen sollte, wenn man schon mal mit Ministern ins Gespräch kommen kann*. Dieses Argument überzeugte die rund 40 Anwesenden und sie erklärten sich einverstanden damit, dass es wichtiger sei, politische FunktionsträgerInnen als ReferentInnen und AdressatInnen einzuladen und in ihrer Anwesenheit bzw. mit ihnen zu diskutieren, als Themen gruppenintern ohne politisch-administratives Geleit zu bearbeiten. Sie erkennen an, dass die bearbeiteten Themen und Probleme mit politischen Sachverhalten verbunden sind und dass es deswegen wichtig ist, diese direkt mit den jeweiligen EntscheidungsträgerInnen zu besprechen bzw. an die entsprechenden Stellen weiterzuleiten.

Manche AkteurInnen monieren allerdings auch, dass die Integrationsthematik im Dialog zu viel Raum einnimmt, vor allem aber, dass bei der Beantragung und Zuweisung öffentlicher Fördergelder für den interreligiösen und interkulturellen Austausch eine integrationspolitische Ausrichtung als Vorbedingung an die Gewährung von Mitteln geknüpft wird. Dadurch werde – dies bemängelten vor allem christliche AkteurInnen bei dem von uns organisierten Fokusgruppengespräch – die Richtung des Dialogs durch politische Interessen vorgegeben, die zu einer Vermischung von Integrationsarbeit und interreligiöser Arbeit führe und eine Instrumentalisierung des Dialogs (hier mit Blick auf den religiösen und theologischen Austausch) bedeute. Ein Teilnehmer wies darauf hin, dass es in diesem Zusammenhang einen schwelenden innerkirchlichen Dauerdisput zwischen der Kirchenleitung und den Islambeauftragten gebe; die Kritik der Kirchenleitung ziele darauf, dass *zu wenig differenziert wird zwischen Integrationsarbeit und interreligiöser Arbeit*, erklärte er beim Fokusgruppengespräch und wendete sodann dagegen ein, die Themensetzung und die Art der inhaltlichen Auseinandersetzungen im Dialog resultierten letztlich aus den Interessen und konkreten Bedürfnissen der Beteiligten, das könne man doch nicht ignorieren.

Nicht selten fühlen die AkteurInnen ihre Arbeit erschwert oder gar behindert durch das Verhalten von Menschen und Institutionen *außerhalb* des Dialogkreises; sie würden Probleme und Anliegen in interreligiöse Treffen hineintragen,

die den Zielen und Absichten der AkteurInnen entgegenstehen. Ein Imam, der bereits viele Jahre im Dialog engagiert ist, begründet dies so: *Die Sicherheitsbehörden machen in den Gemeinden den Dialog kaputt. Man gerät in ihr Blickfeld, allein wenn man sich im Dialog engagiert.* Und auch ein langjähriger Akteur aus der evangelischen Kirche findet, dass der interreligiöse Austausch von widrigen Umständen begleitet wird: *Wir kommen mit unseren Dialogbemühungen an unsere Grenzen, der Verfassungsschutz erschwert uns die Dialogarbeit* (vgl. hierzu auch Fallbeispiel auf S. 315).[20]

Die Verknüpfung von Integration und Dialog trifft offenkundig einen neuralgischen Punkt. Unseren Feldbeobachtungen zufolge lassen sich im Lichte der Integrationsdebatte beim interreligiösen und interkulturellen Austausch vor Ort durchaus auch ungewohnte Ansichten und wenig erprobte Handlungsfelder ausmachen, manchmal ergeben sich neue (inhaltliche und personelle) Verbindungen und Kooperationen, die in einen gemeinsamen Lernprozess münden können – die beidseitige Lernbereitschaft vorausgesetzt.

7.2.2 Divergierendes Integrationsverständnis

Bei unseren Feldbesuchen wurde schnell klar, dass der Integrationsbegriff – das Verständnis, was unter Integration zu fassen sei und die Vorstellung, wie der Integrationsprozess zu gestalten sei – von den verschiedenen AkteurInnen durchaus unterschiedlich gedeutet wird. Ohne nun das ganze Spektrum an Ideen und Auffassungen bezogen auf Integration in seinen unterschiedlichen Facetten darlegen zu können, möchten wir es in seinen Zuspitzungen beleuchten. Von einigen, häufig autochthonen AkteurInnen werden konkrete Integrations- und Anpassungsleistungen von den beteiligten MigrantInnen (auch paternalistisch) eingefordert: Dies reicht vom Spracherwerb bis hin zu sozial-kulturellen Assimilation; es handelt sich mitunter um eine ‚Zivilisierung des Islams' im Sinne seiner zivilgesellschaftlichen Einbettung. Das, was die Mehrheitsgesellschaft am Islam als irrational oder befremdlich wahrnimmt (wie bspw. Schächten, Gebetsrituale, Kopftuch), könnte im Verständnis mancher AkteurInnen im Dialog ein Stück weit abgeschliffen werden. Dies würde den muslimisch geprägten Akteu-

20 Bekanntlich stehen in verschiedenen Gemeinden und Städten islamische Gruppen und Moscheen unter Beobachtungen des Verfassungsschutzes, was vor allem auf überregionale Gesprächsforen, bei denen zum Teil auch VertreterInnen des Verfassungsschutzes am Tisch sitzen, Rückwirkungen hat.

rInnen zu mehr Akzeptanz von Seiten der Mehrheitsgesellschaft verhelfen und die Integration des Islams erleichtern.

In diesem Zusammenhang kritisierten christlich-säkulare DialogakteurInnen wiederholt die (mangelnden) strukturellen Voraussetzungen auf muslimischer Seite. Sie beziehen ihre Kritik nicht nur auf das Feld des interreligiösen Dialogs vor Ort – hier sind es die Organisationsstrukturen in Moscheegemeinden und insbesondere der häufige Wechsel der Vorbeter, die aus ihrer Sicht einen konstruktiven, fortdauernden Austausch erschweren –, sondern gleichermaßen auf die Integration des Islams in die deutsche Gesellschaft, da islamische Organisationen keine mit den Kirchen zu vergleichenden Strukturen vorzuweisen haben.

Exemplarisch möchten wir die Argumentation an einem von uns besuchten Dialogtreffen in einer Kleinstadt veranschaulichen: Thema und Anlass des Treffens ist die Berufung des neuen Hocas in der dortigen DİTİB-Moschee. Zunächst fragt ein christlicher Teilnehmer den islamischen Gelehrten, was ihn bewogen habe, sich für den Auslandseinsatz zu bewerben, und wie er sich in der Türkei vorbereitet habe. Daraufhin antwortet dieser, vermittelt über seinen Übersetzer (ein Türkisch sprechender Dialogakteur), er habe an einem dreimonatigen Kursus teilgenommen, in dem Deutschkenntnisse und Landeskunde vermittelt worden seien. Der Fragende kritisiert dies umgehend als zu wenig, damit sei er keinesfalls ausreichend qualifiziert! Andere TeilnehmerInnen auf Seiten der Mehrheitsgesellschaft sehen dies auch so, vermuten eine Strategie der türkischen Regierung in dieser – ihrer Ansicht nach nachlässigen, da nicht genügend vorbereitenden – Entsendepraxis. Nun versichert ein muslimischer Akteur (in seiner Funktion als Vereinssprecher), der Hoca wisse wohl, was auf ihn zukomme; und er nehme regelmäßig Deutschunterricht und werde sich schnell einfinden. Im weiteren Verlauf der Diskussion erklärt der Hoca (wieder übersetzt) auf Nachfrage, wie er seine Arbeitsschwerpunkte setzen werde: in sozialer Hinsicht wolle er ein Vorbild sein, überdies sei es ihm ein Anliegen, jugendliche Gefangene zu besuchen und Dialog zu führen.

In der Debatte entsteht der Eindruck, als stünden die MuslimInnen in der Bringschuld gegenüber der Mehrheitsgesellschaft; quasi selbstverständlich formulieren einige AkteurInnen ihre Erwartungen oder Forderungen und weisen eindringlich auf von ihnen als Defizite wahrgenommene Punkte hin; sie setzen damit (ihre) Normen und eigene Wertvorstellungen als Maßstab. Mit dem Hoca werden bei diesem Treffen auch die übrigen Mitglieder der Moscheegemeinde

zur Rede gestellt: Sie rechtfertigen sich für die Entsendepraxis der Regierung ihres Herkunftslandes – und für den neuen Vorbeter, der nicht nur Defizite in seinen deutschsprachlichen Kenntnissen hat, sondern auch mit den hiesigen Gegebenheiten (zumindest für das Empfinden mancher christlicher AkteurInnen) noch nicht hinreichend vertraut ist.

Die muslimischen TeilnehmerInnen dieser Dialoggruppe zweifeln eine solche auf sie gerichtete Erwartungshaltung grundsätzlich nicht an; sie wollen überdies ihrem Imam beistehen und versuchen zu beschwichtigen, indem sie die von christlicher Seite formulierten Anforderungen an den Hoca – und damit verbunden an ihre Gemeinde – nicht grundsätzlich als unangemessen zurückweisen. Dass die Mitglieder der Moscheegemeinde möglicherweise andere Anliegen und Erwartungen an ihren Geistlichen haben als die christlichen Dialogbeteiligten, und deshalb die Entsendepraxis nicht grundsätzlich in Frage stellen, wird hier weder reflektiert noch thematisiert. Stattdessen erklären die MuslimInnen, dass ihr Vorbeter an seinen (deutschsprachlichen) Unzulänglichkeiten arbeite. Sie signalisieren damit seine Integrationsbereitschaft sowie die ihrer Community.

Im Verlauf der Diskussion kommt zum Vorschein, dass sich die Vorstellungen der älteren und der jüngeren MuslimInnen bezogen auf die Rolle und die Aufgaben des Imams recht deutlich unterscheiden. Während die jüngeren Gemeindemitglieder die Idee des Imams als Integrationsfigur (ausführlicher dazu S. 277 ff.) längst angenommen haben und sich ihre Vorstellungen durchaus den Erwartungen der autochthonen AkteurInnen ähneln, stellen die älteren Gemeindemitglieder andere Anforderungen an ihren Vorbeter und können nicht so recht nachvollziehen, warum die Entsendepraxis derart vehement in Frage gestellt wird. Letztendlich sehen sie ein, dass sie den Ansichten und Forderungen der Mehrheit ein Stück weit entgegen zu kommen haben, auch um ihren Status als verlässlicher Dialogpartner nicht zu verwirken.

Integration als leitkultureller Prozess

Ein solches – hier nur bruchstückhaft umrissenes – Integrationsverständnis lässt sich als *leitkultureller Prozess* auffassen, insofern, als der Eindruck entsteht, dass (vor allem mit Blick auf muslimisch geprägte Kreise) Werte, Normen und (legitime) Verhaltensweisen vermittelt werden sollen. Zweifelsohne gibt es unter den AkteurInnen (auch intrakonfessionell) unterschiedliche Herangehensweisen und Sichtweisen auf Integration: Während manche eher dazu neigen

zu erklären und konkrete Erwartungen zu formulieren, was auf muslimischer Seite getan werden müsse, um einen Platz in der Gesellschaft zu erlangen, also von einem *assimilativen* Integrationsverständnis geleitet sind, bieten andere den beteiligten MuslimInnen an, sie weitgehend in ihren Anliegen zu unterstützen – und verfolgen ein *partizipatives* Integrationskonzept. Dementsprechend impliziert ihre Auffassung von Integration die Entwicklung eines neuen Ganzen durch das gemeinsame Beschreiten eines langwierigen, auch mühsamen Wegs. Im Vordergrund steht für sie der Aspekt des Für-einander-da-Seins und ihr Engagement richtet sich insbesondere gegen antiislamische und/oder rechtspopulistische Kräfte.[21]

Das partizipativ ausgerichtete Konzept favorisieren auch die muslimischen AkteurInnen, fokussiert es doch darauf, den Islam und MuslimInnen als *integralen Bestandteil* der Gesellschaft zu definieren und daraus gesellschaftliche Restrukturierungserfordernisse wie auch Mitgestaltungsansprüche abzuleiten. Dabei setzen die am Dialog beteiligten MuslimInnen auf ‚Bewahrung' ihrer kulturellen und religiösen Identität, d. h. vor dem Erfahrungshorizont von Migration und Diaspora, auf die Entwicklung einer religiös konstruierten autonomen Identität in einer säkular-christlich geprägten Umgebung. Ihr Integrationsverständnis ist geleitet von einem Anspruch auf *Gleichheit in der Differenz*, insbesondere die jüngeren AkteurInnen vertreten offensiv ihre Zugehörigkeit zu dieser Gesellschaft und formulieren ihre Ansprüche auf Partizipation in gesellschaftlich relevanten Bereichen, vor allem aber Mitsprache- und Gestaltungsoptionen auf dem religionspolitischen Feld. Integration bedeutet aus ihrer Perspektive insbesondere auch gesellschaftliche und politische Anerkennung ihres Glaubens, ihrer religiösen Praxis und wird mit der rechtlichen Gleichstellung mit den Kirchen verbunden.

Bei unserem Fokusgruppengespräch mit muslimischen DialogakteurInnen betont ein Teilnehmer, wie wichtig der Dialog vor Ort für einen gelingenden Integrationsprozess sei und fordert, *die Leistungen der Moscheen für die Integration und den sozialen Frieden in der Gesellschaft endlich anzuerkennen und zu würdigen*. Generalisierende Verdächtigungen von Menschen muslimischen Glaubens

21 Es kommt – wie wir in verschiedenen Dialogsituationen beobachten konnten – sehr auf die Moderation bzw. auf die Person an, die das Treffen leitet, in welche Richtung das Pendel ausschlägt, welches Integrationskonzept verfolgt wird und welche Kommunikationsmuster und Konfliktaustragungsmodi zum Tragen kommen (dazu ausführlicher unter S. 310 ff.).

seien zu hinterfragen und überhaupt sei es wichtig, aus den asymmetrischen Beziehungen zwischen MuslimInnen und staatlichen AkteurInnen herauszukommen. *Auch die Politik hat eine Bringschuld gegenüber den Muslimen*, erklärt er und bringt damit das Empfinden der anwesenden DialogakteurInnen pointiert zum Ausdruck: Diese unterstreichen, dass integrationsbezogene Defizite mitnichten ausschließlich von MigrantInnen zu verantworten seien. Sie betonen in der integrationspolitischen Debatte ihr Engagement und fordern von den staatlichen AkteurInnen, ihre Bemühungen anzuerkennen und Versäumnisse der politischen Elite einzugestehen: *Die Parteien müssen sich endlich auch in Bezug auf die Muslime und deren Integration in die Gesellschaft klar und deutlich erklären und die Belange und Forderungen der Muslime und ihrer Organisationen in ihr Parteiprogramm aufnehmen*, verlangt ein Teilnehmer des Fokusgruppengesprächs. Integration ist in dieser Lesart ein wechselseitiges Unterfangen, bei dem allen Seiten Zugeständnisse abverlangt werden und die Beteiligten gemeinsam in der Verantwortung stehen.

Integration als Öffnungs- und Aneignungsprozess

Als ein Dialogakteur mit arabischen Wurzeln bei einer überregionalen Dialogveranstaltung im Süden Deutschlands Planungen für ein islamisches Kulturzentrum präsentiert, konstatiert er bezugnehmend auf die unterschiedlichen Reaktionen von Seiten der Öffentlichkeit und der Politik: *Für uns ist Integration kein gutes Wort, weil wir jetzt in Deutschland sind, wir leben in Deutschland, die meisten sind Deutsche geworden, das Leben ist ein Miteinander, nicht jeder für sich*. Später fügt er hinzu: *Wir zeigen, dass wir da sind, wo wir stehen und warum wir hier stehen!* Zielstrebige und offensiv ausgerichtete Öffentlichkeitsarbeit, die auf Transparenz setzt, gilt vielerorts als Devise. Derselbe Akteur betont abschließend: *Wir sind offen für alle, auch wenn wir in der Presse als Terroristen bezeichnet werden, alle sind willkommen. Das ist unser Beitrag für ein gutes Miteinander!* Sein Statement verdeutlicht paradigmatisch, wofür MoscheevertreterInnen im Dialog stehen möchten.

Muslimische DialogakteurInnen verweisen darauf, dass sich ihre Moscheegemeinden der Mehrheitsgesellschaft geöffnet haben, indem sie bspw. Tage der offenen Tür oder auch Führungen für Schulklassen organisieren und zum gemeinsamen Fastenbrechen am Ende des Ramadans in ihren Gebetshäusern einladen. Sie erachten die in Moscheen und Jugendvereinen geleistete Integrations- und

Jugendarbeit als wegweisend, um jungen Menschen mit muslimischem Hintergrund Identität, Halt und Orientierung zu geben, und sehen darin gesellschaftlich notwendige, sinnstiftende Tätigkeiten, von denen ebenso die Mehrheitsgesellschaft profitiert. Auch Aufrufe von muslimischen FunktionsträgerInnen, sich ehrenamtlich stärker zu engagieren und in Parteien und Gewerkschaften einzutreten, belegen in ihrer Perspektive den unbedingten Integrationswillen in die bestehenden Strukturen. Die von hier lebenden MuslimInnen unternommenen Anstrengungen erlauben es, so sind sie überzeugt, sich als förderlichen Bestandteil des Sozialgefüges zu sehen. Dies möchten sie dann aber (auch im interreligiösen und interkulturellen Dialog) honoriert wissen und fordern öffentliche Anerkennung und politische Würdigung ihres Einsatzes für die Gemeinschaft, die Zivilgesellschaft. Ein bildungspolitisch engagierter Muslim formuliert hierzu bei einem überregionalen Dialogtreffen, bei dem die Frage der Einführung eines islamischen Religionsunterrichts hitzig diskutiert wird, eindringlich: *Ich mache mein Ehrenamt nicht, um Muslimen einen Gefallen zu tun, sondern für Deutschland!*

Ihr Engagement im interreligiösen und interkulturellen Austausch stellen die muslimisch geprägten AkteurInnen (ebenso wie die Autochthonen) nahezu durchgängig in einen engen Zusammenhang mit Integrationsbemühungen: *Der Dialog ist im islamischen Verständnis eine Lebensperspektive unter eschatologischem Vorzeichen; denn wir haben Gottes Aufruf zur Begegnung vernommen und aufgegriffen – und wir wissen, dass wir nach all den Jahren nicht mehr dahinter zurückkönnen, was immer auch geschehen mag,* betont ein Teilnehmer auf dem Fokusgruppengespräch mit muslimischen DialogakteurInnen.[22]

7.2.3 Mehrheit – Minderheit

Im konkreten Dialog stehen sich autochthone Mitglieder der Gesellschaft Zugewanderten in zweiter oder dritter Generation gegenüber. Bei den meisten Dialogtreffen sind erstere in der Überzahl, was nicht nur den gesellschaftlichen Mehrheitsverhältnissen entspricht, sondern den Austausch in vielerlei Hinsicht prägt. Neben der zahlenmäßigen Diskrepanz zwischen christlich und muslimisch geprägten AkteurInnen sind es vor allem der gesellschaftliche Status

22 In diesem Zusammenhang möchten wir darauf hinweisen, dass die muslimischen AkteurInnen ein anderes, breiteres Dialogverständnis haben als ihre säkular-christlichen PartnerInnen; für sie bedeutet *jedes Gespräch* mit Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft ‚Dialog' , losgelöst vom konkreten Anlass.

und die Professionalisierung der Beteiligten, die eine Schieflage im interreligiösen und interkulturellen Austausch bewirken. Während sich auf christlicher Seite häufig theologisch oder religionswissenschaftlich Ausgebildete, auch hauptamtlich mit den Themen des interreligiösen Dialogs Befasste am Austausch beteiligen (und untereinander gut vernetzt sind), sind es auf muslimischer Seite fast durchgehend ehrenamtlich aktive Privatpersonen, die zwar zum Teil islamischen Organisationen angehören, aber in der Regel kein akademisches Fachwissen über ihren Glauben mitbringen. Unzureichende Deutschkenntnisse im Allgemeinen, vor allem aber zu wenig der deutschen Sprache mächtige islamische TheologInnen, die aufgrund ihrer Ausbildung auch zu einer kritischeren theologischen Reflexion in der Lage wären, werden von christlichen DialogakteurInnen als Hürden beim interreligiösen und interkulturellen Austausch gesehen, wie sie bei unserem Fokusgruppengespräch erklärt haben.

Überdies sind die AkteurInnen bezüglich ihrer sozialen Positionierung, des Bildungshintergrunds und der institutionellen Einbindung in der Regel *ungleiche* PartnerInnen. Dies hat Konsequenzen bezüglich der verfügbaren finanziellen und personellen Ressourcen, aber auch hinsichtlich vorhandener Netzwerke, auf die bei der Vorbereitung und Gestaltung des Dialogs zurückgegriffen werden kann, oder auch bei der Akquise von Unterstützung (vgl. auch Satilmis 2010). Die muslimischen AkteurInnen sehen darin ein grundsätzliches Problem des Dialogs, wie sie in unserem Fokusgruppengespräch dargelegt haben. Wenn autochthone AkteurInnen kritisieren, dass verbindliche Absprachen mit muslimischen AkteurInnen und entscheidende institutionelle Rückkoppelungen (in die Moscheegemeinden etc.) von Informationen oder Erkenntnissen nicht oder nur selten stattfinden (vgl. hierzu das Fallbeispiel auf S. 309 f.), hängt dies u. a. mit den beschränkten Ressourcen auf muslimischer Seite zusammen. Insgesamt – das ist den meisten Dialoggruppen durchaus bewusst – sind die Rahmenbedingungen für die autochthonen AkteurInnen in der Regel deutlich günstiger, um sich konstant und fachkundig an Diskussionen und Aktivitäten zu beteiligen, aber auch, wenn es darum geht, Ideen im Rahmen des Dialogs umzusetzen.

Rückzug und Legitimation(sdruck)

Bei einigen von uns zu Projektbeginn kontaktierten interreligiösen Dialogprojekten hat sich schnell herausgestellt, dass sich (zumindest zum Zeitpunkt der Anfrage) keine MuslimInnen am Dialog beteiligen. Bei anderen besuchten Dia-

logtreffen gab es in der Gruppe lediglich eine muslimisch geprägte Person (im Verhältnis zu 15 oder auch 20 Personen anderer Konfessionen), die am Dialog teilnimmt, in anderen Veranstaltungen sind MuslimInnen wiederum in der Mehrheit.[23] Losgelöst von der Frage, ob eine rückläufige, gleich bleibende oder zunehmende Beteiligung von MuslimInnen in der Dialogpraxis zu verzeichnen ist (vgl. hierzu Abb. 3.8), konnten wir in der Projektlaufzeit wiederholt beobachten, wie (vor allem in kommunalen Dialogprojekten) das Ausscheiden muslimischer TeilnehmerInnen zu Irritation und großer Ratlosigkeit bei den übrigen AkteurInnen geführt hat. Mithin stand die Frage im Raum, den Dialogkreis ganz aufzulösen wegen der wegbleibenden MuslimInnen,[24] was nach längeren Diskussionen jedoch verworfen wurde. Stattdessen überlegte bspw. eine Dialoggruppe in Süddeutschland, wie nun damit weiter umzugehen sei, und wer den frei gewordenen Platz einnehmen könne bzw. welche anderen muslimischen Gruppen angefragt werden könnten. Sie einigten sich in diesem Fall schnell auf die bosnische Moscheegemeinde in der Stadt; VertreterInnen dieser Gemeinde sind der Gruppe als bewährte DialogpartnerInnen in guter Erinnerung geblieben, sie seien einander nicht fremd und überdies zuverlässiger, so argumentierten sie innerhalb der Dialoggruppe.[25] Ein Teilnehmer erklärte sich sodann bereit, sich um eine Kontaktaufnahme mit dem Ziel einer kontinuierlichen Mitarbeit zu bemühen.

In solchen Debatten schwingt oftmals Unverständnis mit, Unverständnis darüber, warum jemand sein/ihr Engagement im Dialog unversehens aufgibt, wo es doch auf diesem Gebiet so viel zu tun gebe. Die fehlende Kontinuität auf muslimischer Seite, die bei unseren Feldbesuchen zu Tage getreten ist, hinterlässt bei den DialogpartnerInnen, die der Mehrheitsgesellschaft zuzurechnen sind, bisweilen den Eindruck der mangelnden Verlässlichkeit und Professionalität auf der ‚Gegenseite'. Faktisch lassen sich für den Rückzug muslimischer AkteurInnen unterschiedliche Gründe anführen: So kann das Nichterscheinen einer Überlastung geschuldet sein, schließlich erfolgt das Dialogengagement der muslimischen Beteiligten in aller Regel ehrenamtlich und die TeilnehmerInnen

23 Vor allem bei überregional ausgerichteten Gesprächsforen stellen MuslimInnen hingegen mindestens die Hälfte der TeilnehmerInnen, wenn nicht gar die Mehrheit.

24 Am konkreten Abend war derjenige, der sonst recht regelmäßig am Dialog teilnimmt, auf Montage gewesen und hatte sich auch abgemeldet.

25 Im Gespräch wird den bosnischen MuslimInnen hernach anerkennend gesagt, *Ihr seid ja auch Europäer* und damit ihre größere Verlässlichkeit im Dialog begründet.

geraten oftmals in Konflikt mit ihren sonstigen Anforderungen im Berufs- und Familienleben. Einige Male waren wir dabei, als muslimische DialogteilnehmerInnen noch vor Ende der Abendveranstaltung sich verabschiedeten, um unmittelbar anschließend ihren Schichtdienst anzutreten. Auch inhaltliche Gründe in der Art, dass sich die Beteiligten vom Dialog mehr erhofft hatten, als letztendlich passiert ist, waren Anlass, das Engagement auf diesem Gebiet zu reduzieren oder ganz einzustellen, wie MuslimInnen bei unserem Fokusgruppengespräch darlegten. In einer von uns besuchten Dialoggruppe haben die MuslimInnen den Kreis verlassen und sich einer anderen interreligiösen Dialoggruppe, die stärker projektbezogen ausgerichtet ist, in der gleichen Stadt zugewendet.

Darüber hinaus können religionsbildungsbezogene Gefälle und die damit verbundene mangelnde Augenhöhe im Dialog Frustration und Resignation bewirken. Mehrmals konnten wir Situationen beobachten, in denen muslimische AkteurInnen unter Rechtfertigungs- und Erklärungszwang geraten sind infolge von Fragen oder Äußerungen ihrer DialogpartnerInnen (vgl. etwa Fallbeispiel auf S. 309 f.). Ein solcher (durchaus nicht nur gefühlter) Legitimationsdruck von Seiten der christlich-säkularen AkteurInnen führt mancherorts zu inhaltlichen Auseinandersetzungen, andernorts zu Resignation oder gar zum Rückzug muslimischer Dialogbeteiligter.

Ein solcher Rechtfertigungsdruck entsteht in der Dialogpraxis vor allem nach terroristischen Anschlägen weltweit oder infolge von Hinweisen auf mögliche Bedrohungen von islamistischen FundamentalistInnen. Solche global zu verortenden Ereignisse, auf die die AkteurInnen keinen Einfluss haben, können den interreligiösen Dialog vor Ort überschatten.[26] Dialogtreffen, die zeitnah zum Vorfall stehen, thematisieren die Geschehnisse; die AkteurInnen äußern ihre Ängste und Betroffenheit, manchmal werden auch öffentliche Stellungnahmen verfasst, die die Position des Dialogkreises nach außen tragen soll. Oft genügt dies jedoch nicht. Christlich-säkulare AkteurInnen erwarten im Dialog Erklärungen von ihren PartnerInnen, wie so etwas unter Berufung auf den Koran geschehen kann. Darüber hinaus verlangen manche von den muslimisch geprägten DialogteilnehmerInnen explizite Distanzierungen von Gewalttaten anderer, weil sie mit dem islamischen Glauben in Verbindung gebracht werden. Solche Situationen sind für muslimische AkteurInnen gleichsam Bewährungsproben: Sie müssen

26 Infolge solcher Ereignisse haben sich zahlreiche Dialoginitiativen gegründet, vgl. hierzu auch Abb. 3.1.

„für alle glaubwürdig machen können, dass sie sich integrieren wollen, dass sie friedfertig, integer und um das Gemeinwohl besorgt sind. Sie stehen auf dem Prüfstand und bei ihnen liegt das ganze Gewicht der Beweislast“, wie Birgit Rommelspacher (2009, S. 62) treffend konstatiert. Tatsächlich haben Menschen muslimischen Glaubens mindestens soviel Angst vor solchen Anschlägen wie die Mehrheitsgesellschaft. Sie sind vom islamistischen Terrorismus sogar stärker betroffen: denn sie „haben nicht nur ebenso die Toten zu beklagen, sondern auch die Folgewirkungen zu tragen, sie werden verantwortlich gemacht“ (Schiffauer 2009) – und stehen dessen ungeachtet im Dialog unter starkem Rechtfertigungsdruck.[27]

Überlegenheit und ExpertInnenstatus

In den Debatten interreligiöser und interkultureller Dialogveranstaltungen geht es oftmals um moralisch-ethische Abwägungen, auch um Überzeugungen und Wertungen oder um die ‚richtige' Interpretation religiöser Schriften – und damit verbunden um die Frage der Integrationsfähigkeit des Islams und der MuslimInnen. Hierbei kommt zum Vorschein, dass nicht nur das religionsbezogene Fachwissen oder die Professionalisierung als Dialogbeauftragte eine Schieflage im Dialog begründen, sondern auch der unterstellte ExpertInnenstatus ein bedeutsames Gefälle im Dialog zu induzieren vermag.

An einem Fallbeispiel aus einer Kleinstadt im Westen Deutschlands möchten wir die Wirkungsmächtigkeit von (unterstelltem) Fachwissen und (imaginiertem) ExpertInnenstatus beleuchten: Thematisch sollte es in der von uns besuchten Dialogveranstaltung um „Positionen des Islams zur Gewaltthematik“ gehen. Zunächst diskutieren die TeilnehmerInnen darüber, wie ‚Dschihad' zu interpretieren sei, später dann geht es um die Bedeutung und die Kernaussagen der Heiligen Schriften. Ein Katholik, pensionierter Lehrer, führt im Laufe der Debatte aus: *Die Muslime sind Anhänger von Mohammed und Mohammed hat Kriege geführt, die im Sinne der Muslime heilig und gut waren. Und Christen sind Anhänger von Christus und er ist am Kreuz gestorben. Das ist genau das Gegenteil. Er ist für*

27 Es fällt in diesem Zusammenhang auf, dass Kriege, die ‚der Westen' im Namen der Demokratie führt und Anschläge auf islamische Einrichtungen in Deutschland oder Attentate auf MuslimInnen nicht in gleicher Weise die anderen DialogakteurInnen unter Legitimationsdruck setzen, was auf ein Ungleichgewicht bezüglich der Deutungshoheit und der Definitionsmacht im Dialoggeschehen hinweist (ausführlicher dazu unter S. 306 ff.).

seinen Glauben gestorben, und zwar den schändlichsten Tod, den es damals gab, als Verräter und er hat sich dagegen nicht gewehrt! Später resümiert er, dass es ein komplett anderer Ansatz sei, einem Märtyrer zu folgen oder einem Krieger.

Diese Argumentation bringt die muslimischen AkteurInnen gleich doppelt in Bedrängnis: Zum einen ist es die religiöse Bewertung ihres Propheten als Krieger, der gegenüber Jesus als Märtyrer – in der Darstellung des christlichen Teilnehmers – weniger hehre Ideale verkörpere. Damit verbunden wird zum anderen unterstellt, der Islam sei ohnehin dem Christentum ethisch-kulturell unterlegen. Die kulturelle Abwertung erfolgt durch die konstruierte Beziehung von Islam und Gewalt (wie sie auch allzu oft massenmedial suggeriert wird).

Die anwesenden MuslimInnen, die fast die Hälfte der Teilnehmenden stellen, fühlen sich ganz offensichtlich in der Debatte bedrängt, sie erreichen mit ihren Ausführungen und Argumenten ihre DialogpartnerInnen nicht bzw. nicht in dem Maß, wie sie es gerne möchten. Ihnen wird im weiteren Verlauf der Diskussion von einigen christlichen TeilnehmerInnen Eklektizismus vorgehalten, sie würden den Islam bzw. den Koran versuchen schönzureden. Diesen Vorwurf greift ein Muslim auf: *Ich bin kein Hoca*, erklärt er zunächst, um eventuelle Fehlinterpretationen seinerseits zu relativieren. Auf die weiteren Vorhaltungen seiner Vorredner reagiert er etwas später mit der Ankündigung, wenn die Diskussionen so weitergingen, werde er nicht wieder zum Dialogkreis kommen. Dann müsse ein DİTİB-Theologe bestellt werden, immerhin sei er kein Fachmann!

Den Versuch, sich der Vorhaltungen zu erwehren und der Debatte eine andere Richtung zu geben, verbindet der Muslim mit dem Verweis auf fehlende Fachkompetenz in ihren eigenen Reihen. Sehr oft verstehen sich die MuslimInnen selber als Laien auf dem diskutierten Feld und erachten einen islamischen Gelehrten als notwendig, um einen gleichberechtigten, konstruktiven Dialog führen zu können (das meinen christliche AkteurInnen im Übrigen auch). Dabei übersehen sie allerdings, dass gerade auch diejenigen, von denen die Vorwürfe in diesem Fallbeispiel kamen, ebenfalls keine Fachleute mit entsprechenden Ausbildungen in Religionsfragen sind. Alle in den Disput verwickelten ProtagonistInnen sind keine theologischen Gelehrten und bringen kein spezifisches Fachwissen mit[28]; dennoch umgibt die DialogpartnerInnen auf christlicher Seite, auch die

28 Im weiteren Diskussionsverlauf interveniert der Moderator des Treffens, ein Pfarrer, zugunsten der beteiligten MuslimInnen, er möchte sie in Schutz nehmen und weist die Vorwürfe

mit Migrationshintergrund[29], ein (vermeintlicher) ExpertInnenstatus, der sich scheinbar durch die Zugehörigkeit zur Mehrheit ableitet.

Das Gefühl der (fachlichen) Unterlegenheit auf Seiten der muslimischen DialogakteurInnen sowie die Infragestellung ihrer Kompetenzen auf dem debattierten Gebiet ist ein wiederkehrendes Muster im interreligiösen und interkulturellen Dialog – und kann sich auf die grundsätzliche Bereitschaft, sich an einem solchen Austausch zu beteiligen, auswirken. Daran wird einmal mehr deutlich, wie sehr der interreligiöse und interkulturelle Austausch mit gesellschaftlichen Majoritäts- und Minoritätsverhältnissen verwoben ist, und dass die beteiligten AkteurInnen sich diesen gegebenen Bedingungen nicht ohne Weiteres entziehen können.

Argumentation und Duktus

Zweifelsohne prägen unterschiedliche deutschsprachliche Ausdrucksmöglichkeiten und rhetorische Fähigkeiten die Kommunikationsstile der Beteiligten beim christlich-muslimischen Dialog. Auch die Tatsache, dass sie unterschiedliche Erfahrungen im öffentlichen Raum haben, schlägt sich auf ihre Darstellungsformen und Argumentationsweisen nieder. Sowohl im Duktus als auch im Habitus (die mit dem Status der AkteurInnen im Wechselverhältnis stehen) lassen sich deutliche Unterschiede zwischen den AkteurInnen feststellen: Die Autochthonen argumentieren oft aus einer integrationspolitischen Perspektive, die die politische Mehrheit und die Massenmedien fokussiert.

Exemplarisch können wir diese Dynamik an einem Dialogtreffen in Süddeutschland aufzeigen: Vor dem Hintergrund des Schweizer Entscheids zum Minarettverbot findet eine bereits länger anberaumte Veranstaltung statt, bei der sich unter anderem der Landesintegrationsbeauftragte vorstellt und sein Arbeitsfeld beschreibt. In seinem Beitrag berichtet er zunächst von seinem Engagement und den zahlreichen Hürden, denen er bei seiner Arbeit begegne. Dann plädiert er dafür, Ängste der (Mehrheits-)Bevölkerung ernst zu nehmen, es sei an der Zeit, *tabufrei zu diskutieren*. Er argumentiert folgendermaßen: *Lasst Isla-*

zurück. Aus der Auseinandersetzung hat er sich zunächst herausgehalten.

29 Bei den von uns besuchten Dialogveranstaltungen gibt es einige christliche AkteurInnen, die aus Ländern mit muslimischer Mehrheitsbevölkerung stammen, also in ihren Herkunftsländern einer christlichen Minderheit angehört haben. Ebenso gibt es unter den AkteurInnen deutsche KonvertitInnen.

mophobie zu, dann können wir miteinander reden! Schließlich gebe es Unmut und Sorgen in der Bevölkerung, diese könne man nicht einfach ignorieren – und man dürfe nicht vergessen, die Abstimmung in der Schweiz sei ja eine demokratische gewesen.

Die Argumentation beruht auf Tatsachenbehauptungen, deren Verknüpfung in der konkreten Situation zunächst keine Widerrede provoziert, auch deshalb, weil die Darlegungen scheinbar aus der Position von Dritten erfolgen, nämlich aus dem Blickfeld der sich bedroht fühlenden Mehrheit (inklusive der Massenmedien). Indem der Referent einseitig ihre Sichtweise präsentiert, macht er sich diese implizit zu eigen – ohne sich selber klar zu positionieren und angreifbar zu machen; seine indirekte Argumentationslogik dient ihm gewissermaßen als Schutzschild. Seine ‚Beweisführung' verunsichert die mehrheitlich anwesenden MuslimInnen bei dem Treffen, sie fühlen sich offensichtlich in der Defensive ob der Argumente (und der scheinbar wohlwollenden Absicht des Referenten). Es gibt zunächst keine Widerrede, vielmehr erklärt eine muslimische Teilnehmerin (fast beschwichtigend), dass sie selbstverständlich alle ein Interesse daran haben, bestehende Vorurteile und Ressentiments zu bearbeiten.

In der Darstellung des Referenten liegt es an den MuslimInnen, vorhandene Sorgen der Mehrheitsgesellschaft anzuerkennen, sie sollen ihre Bereitschaft zeigen, gegen Islamophobie vorzugehen. Wie die Mehrheit zu solchen vorurteilsgeladenen Ängsten gegenüber MuslimInnen und ihrem Glauben gekommen ist, auf welcher Grundlage und in welchem politischen Klima sie erwachsen sind, diese Fragen werden freilich in dem Beitrag des Referenten nicht angeschnitten, ebenso wenig wie die Frage, welche Maßnahmen von politischer Seite ergriffen werden (können), um solchen auf den Islam bezogenen Sorgen und ggfs. daraus resultierenden islamfeindlichen Haltungen oder Handlungen vorzubeugen. Es ist letztlich ein christlicher Akteur, viele Jahre im interreligiösen Dialog aktiv, der die Darstellung des Referenten inhaltlich bemängelt und zurückweist. Eine solche Argumentation greife zu kurz, erklärt er: *Und was wäre, wenn als Nächstes zur Abstimmung stünde, jüdische Friedhöfe zu verbieten?* Mit seiner rhetorischen Frage entlarvt er den vom Referenten vorgebrachten Verweis auf die demokratische Abstimmung in diesem Zusammenhang als ein unzureichendes Argument und deutet darauf hin, dass nach seiner Argumentation sehr unterschiedliche Maßstäbe angelegt werden, wenn es um die die Frage der Legitimation geht.

An diesem Fallbeispiel wird auch deutlich, dass Dialogbeteiligte, die eine re-

präsentative Funktion innehaben – hier das Amt des Integrationsbeauftragten –, sich als Autorität zu inszenieren wissen. Infolge langjähriger Erfahrungen in der Präsentation sind FunktionsträgerInnen eher in der Lage, sich die „Rhetorik des Habitus“ (Hüttermann 2006, S. 133) zunutze zu machen, d. h., sie können durch ihren Habitus den eigenen Standpunkten oder Argumenten größeren Nachdruck verleihen, mit der Konsequenz, dass sich die übrigen Dialogbeteiligten abgehängt fühlen.

Bei unseren Feldbesuchen konnten wir beobachten, dass vielfach kritische Fragen gestellt wurden, um auf gesellschaftliche Missstände hinzuweisen. Wir möchten hierfür ein Fallbeispiel anführen: Bei einer Auseinandersetzung in einer westdeutschen Dialoggruppe wurde das Thema „Toleranz in den Religionen“ erörtert. Im Laufe des Abends geht es dann vorrangig um den Islam, insbesondere um das Recht bzw. die Rechtsprechung bezüglich religiöser Minderheiten in muslimischen Ländern, später dann um das Verhältnis der Geschlechter im Islam. Viele TeilnehmerInnen beteiligen sich am Gespräch und steuern ihre Ansichten bei, verweisen auf Fernseh- und Radiosendungen, auf Gehörtes und Gesehenes. Mit der Zeit wird die Auseinandersetzung hitziger, später konstatiert ein christlicher Teilnehmer: *In Freiheit hast du eine Moschee hier gebaut, wir helfen euch* [i. e. den MuslimInnen] *auch*. Ohne Umschweife kommt er sodann auf die christliche Minderheit in der Türkei zu sprechen, und erklärt, dass es dort regelmäßig zu Übergriffen und Bombardierungen von Kirchen komme. Er redet sich in Rage, ohne zu berücksichtigen, dass keine der anwesenden MuslimInnen die Unterdrückung zu verantworten haben. Offenbar fühlen sich die muslimischen AkteurInnen in der Situation bedrängt und sehen nicht, an welcher Stelle sie ansetzen können, um Dinge richtigzustellen und ihr Gegenüber argumentativ und emotional zu erreichen.[30]

Aus der Dynamik des Verhältnisses zwischen Mehrheit und Minderheit entsteht in so manchen Dialogsituationen eine Argumentationslogik, bei der Vorhaltungen (scheinbar als kritische Fragen) miteinander verbunden werden: Aus dem einen Vorwurf wird der nächste abgeleitet, ungeachtet dessen, ob der eine tatsächlich mit dem anderen zusammenhängt. Dies verunmöglicht den DialogpartnerInnen oftmals adäquat zu reagieren; schließlich evoziert jede Zurückweisung oder Rechtfertigung die nächste Vorhaltung und ‚Beweisführung‘. Die

30 Im weiteren greift der christliche Moderator ein und nimmt die MuslimInnen gegen die Vorhaltungen in Schutz, ausführlicher dazu unter S. 312.

Sozialpsychologin Birgit Rommelspacher beschreibt als ein typisches Muster des Mehrheitsdiskurses, „die Mitglieder einer Minderheit für alles verantwortlich zu machen, was andere, die ihrer Gruppierung zugerechnet werden, irgendwo auf der Welt tun. So öffnet sich ein unendliches Feld möglicher Vorwürfe, die von den Einzelnen unmöglich alle zurückgewiesen werden können" (Rommelspacher 2009, S. 63).[31]

Allerdings sind insbesondere jüngere MuslimInnen mit solchen Argumentations- bzw. Kommunikationsmustern (nicht nur im Dialog) des Öfteren konfrontiert, sie sind ihnen deshalb einigermaßen vertraut und verunsichern sie weitaus weniger als die Älteren. Und weil die jüngere Generation die Vorurteilsstrukturen der Mehrheitsgesellschaft inzwischen recht gut kennt und auch noch sprachlich gewandt ist, ist sie in der Lage, die vorgebrachte Kritik antizipierend in ihre Argumentation zu integrieren und zu entkräften – und kann auf diese Weise dem Dialog neue Impulse geben.

7.2.4 Integration als Balanceakt

Den Beteiligten im interreligiösen und interkulturellen Dialog ist grundsätzlich daran gelegen, eine Balance zu schaffen und gegebene Asymmetrien auszutarieren. In diesem Zusammenhang ist die Frage der Gegenseitigkeit – das Prinzip der verpflichtenden Reziprozität (Marcel Mauss) – von großer Bedeutung. Ein Motiv in den von uns besuchten Dialogveranstaltungen ist die Unterdrückung von ChristInnen in muslimischen Ländern. Ob autochthon oder allochthon, es sind christliche AkteurInnen, die diesen Aspekt regelmäßig im Dialog einbringen, indem sie die (aus ihrer Perspektive) ungenügende Religionsfreiheit in den muslimisch geprägten Herkunftsländern der DialogpartnerInnen anprangern. Wenn dieses Motiv aufgegriffen wird, wird es mit der Frage ‚richtiger' Handlungsmaximen verbunden. Ein Teilnehmer erklärt bspw. im Anschluss an ein Dialogtreffen, er behandle die MuslimInnen hierzulande so, wie er möchte, dass diese in ihren (Herkunfts-)Ländern mit christlichen Minderheiten umgehen – und möchte mit seinem Verhalten beispielgebend wirken, übersieht aber, dass die MuslimInnen (in der Diaspora), mit denen er gerade in Kontakt ist, keinen Einfluss darauf haben, wie christliche Minderheiten in den jeweiligen Staaten behandelt werden.

31 Von großer Bedeutung ist hierbei die Rolle des Moderators bzw. der Leitung, auf die unter S. 310 ff. ausführlicher Bezug genommen wird.

Jedoch ist es nicht das Anliegen der zur Mehrheit zählenden Dialogbeteiligten, ihr Gegenüber zu bedrängen oder gar zu diffamieren. Im Gegenteil verstehen ChristInnen wie auch säkulare AkteurInnen ihr Engagement im Dialog als ein solidarisches Handeln im Sinne der Interessen von MuslimInnen. Sie leisteten sowohl als ‚Türöffner' Hilfe im Integrationsprozess und schützten die MuslimInnen auch vor überzogenen Assimilationserwartungen der Mehrheitsgesellschaft (vgl. hierzu auch S. 299).

Angesichts der kulturellen Dominanz des Christentums in der deutschen Gesellschaft und der bestehenden Mehrheitsverhältnisse sind MuslimInnen darauf angewiesen, dass ihnen die gesellschaftliche Mehrheit gewogen ist. Aus ihrer Warte meint Integration daher einen Balanceakt: Sie müssen sich zur Dominanzkultur verhalten. An ihnen liegt es, Ambivalenzen auszutarieren oder auszuhalten – und dabei ihre Interessen einzubringen, auch um Zugang zu Ressourcen und Entscheidungsprozessen zu erlangen. Sie wägen ab, wieweit sie sich anpassen müssen und können. Nicht selten übernehmen sie hierbei eine defizitorientierte Sichtweise (vor allem der Organisationsstrukturen) des Islams.

Zwischen Zivilisierung und Akkulturation

Von der Mehrheitsgesellschaft ausgehend lassen sich in der Dialogpraxis Tendenzen einer ‚Zivilisierung' des Islams und der hier lebenden MuslimInnen ausmachen; auch ‚Inkorporation' als Reaktion von Seiten des Staates auf die zunehmende religiöse Pluralität ist zu beobachten (vgl. auch Wissenschaftsrat 2010). Auf diese Weise – so wird argumentiert – ließen sich MuslimInnen in die Gesellschaft einbinden,[32] auch könnten sie dann stärker am politisch-kulturellen Leben partizipieren.

Diese Argumentation beinhaltet das Zugeständnis, MuslimInnen als Teil der säkularen Rechtsordnung anzuerkennen; die Forderung nach der Schaffung kompatibler Strukturen lässt sich daher auch als *Befähigung* von MuslimInnen auffassen. Insofern sind Anforderungen bezüglich der Anschlussfähigkeit islamischer Organisationen an bestehende formale, strukturelle Rahmenbedin-

32 Nicht über einen Ausschluss oder eine Stigmatisierung umstrittener Organisationen, sondern mit deren Einbindung in zivilgesellschaftliche Prozesse, über eine „Verzivilgesellschaftung" seien – wie Bernhard Trautner am Beispiel der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş (IGMG) ausführt – deren Ziele zu erschüttern und „selbstgewählter Ausschließung" vorzubeugen (Trautner 2000, S. 65).

gungen *prima facie* durchaus legitim. Problematisch wird es jedoch, wenn die Anpassungserwartungen staatliche, nicht weiter verhandelbare Vorgaben implizieren. Es kommt hierbei eine hegemoniale Haltung zum Ausdruck, die nur sehr eingeschränkt Möglichkeiten zulässt, eigene Vorstellungen hinsichtlich der zivilgesellschaftlichen Teilhabe und Gestaltung aus der Perspektive engagierter MuslimInnen einzubringen oder gar durchzusetzen.[33]

Auf muslimischer Seite werden solche Erwartungen vor allem als *Institutionalisierungsdruck* aufgefasst (vgl. exemplarisch Mazyek 2011). Im Zusammenhang mit der Einberufung der Deutschen Islam Konferenz wurde bspw. im Vorfeld wiederholt kritisiert, die islamischen Verbände seien noch weit davon entfernt, einen gemeinsamen Ansprechpartner zu stellen, den der deutsche Staat jedoch für einen kontinuierlichen Austausch brauche. Eine Teilnehmerin der Deutschen Islam Konferenz, die bei einer regional ausgerichteten Dialogveranstaltung in einer westdeutschen Kleinstadt als Referentin eingeladen war, kritisierte diese Forderung scharf: Es könne nicht darum gehen, einen einzigen Ansprechpartner zu schaffen. Die Politik fordere, *wir brauchen eine Telefonnummer* und mache das zur *politischen Entscheidungsfrage*. Wichtig sei es, Verschiedenheit zu akzeptieren. Mit ihrer Kritik trifft sie ein zentrales Anliegen der muslimischen Seite: Die Forderung, dass islamische Verbände mit einer Stimme sprechen und einen gemeinsamen Ansprechpartner stellen sollen (bisweilen geht die Forderung soweit, nichtorganisierte MuslimInnen einzubeziehen), erscheint ihnen unangemessen. Es drängt sich der Eindruck auf, dass bestehende strukturelle Unterschiede *eingeebnet* werden sollen, nicht zuletzt um einen Nachweis der Vereinbarkeit der ‚deutschen Leitkultur', des bestehenden gesellschaftlichen Gefüges mit den Organisationsstrukturen islamischer Institutionen und damit einhergehend mit muslimischen Lebenspraxen zu erhalten (dem die Annahme einer potentiellen Unvereinbarkeit voraus geht). Der Islamwissenschaftler Jamal Malik weist darauf hin, dass auf „der Suche nach einem muslimischen Vertretungsor-

33 In diesem Zusammenhang möchten wir noch einmal darauf hinweisen, dass die Erfolgsaussichten einer gelingenden Integration nicht nur von Anpassungsleistungen der MigrantInnen abhängen, sondern auch von Hürden eingeschränkt werden, wie „den organisatorischen Alltagsroutinen […] oder der Durchsetzungsfähigkeit der Mittel- und Oberschichten", wie Michael Bommes (2007, S. 4) beschreibt. Die Bereitschaft und Fähigkeit von Institutionen sich zu öffnen und zu wandeln, ist ebenso erforderlich wie ein individueller Integrationswille. Er weist darauf hin, dass Integration „Konkurrenz um knappe Güter und Irritation organisatorischer Alltagsroutinen durch ein sich wandelndes Publikum" bedeutet (ebd.).

gan […] der Islam diszipliniert und homogenisiert werden [soll]. Im Gegensatz zum institutionalisierten Christentum lehnt der Islam aber eine übergeordnete Organisation und zentrale Autorität, die in seinem Namen sprechen kann, ab“ (Malik 2010, S. 2).

Auf der muslimischen Seite gab es unterschiedliche Reaktionen darauf, die sich als *Aneignungsprozess* deuten lassen. Um beim Beispiel der Vertretungsstrukturen zu bleiben: Viele MuslimInnen erkennen an, dass die Frage legitimer AnsprechpartnerInnen nicht nur für den Austausch zwischen Einrichtungen der Mehrheitsgesellschaft und muslimischen Vertretungen, sondern auch für sie selbst von weit reichender Relevanz ist, insbesondere mit Blick auf ein weiteres Fortkommen bei der anvisierten ‚Einbürgerung‘ des Islams in Deutschland. Deswegen kommen sie *bestimmten* Forderungen entgegen – ohne sich dem gefühlten Homogenisierungszwang unterwerfen zu wollen. Immerhin herrscht bezüglich der Zielsetzung, die gleichberechtigte Teilhabe ihrer religiösen Vertretungen auf gesellschaftlicher und politischer Ebene, größtenteils Einvernehmen unter den islamischen VerbandsvertreterInnen. Und da es keine vorgeschriebene ‚islamische Organisationsform‘ gibt, sind die islamischen Dachverbände und Moscheevereine in Deutschland als organisatorisch-strukturelle Anpassungen an die formal-rechtlichen Konditionen der Mehrheitsgesellschaft und die staatlich vorgegebenen Strukturen zu verstehen (vgl. auch Klinkhammer 2002).

Der Prozess einer allmählichen Adaption auf muslimischer Seite zeigt sich u. a. darin, dass sich in einigen Bundesländern Landesvertretungen, so genannte Schura-Räte, zusammengeschlossen haben. So bezweckt bspw. die im Jahr 2006 gegründete Schura – Islamische Religionsgemeinschaft Bremen e. V., ein Dachverband islamischer Gemeinschaften im Bundesland Bremen, „als legitimer Ansprechpartner für die staatlichen und nichtstaatlichen Institutionen zur Verfügung zu stehen, um die Muslime angemessen zu repräsentieren“ (Schura Bremen 2011). In diesem Zusammenhang hat ein muslimischer Dialogakteur auf unserem Fokusgruppengespräch mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass die muslimischen Communities die auferlegten Aufgaben nun erledigt haben: *Die MuslimInnen haben für den geforderten Dialog alles getan, was ihnen möglich ist.* Dies möge die Öffentlichkeit und die Politik zur Kenntnis nehmen. Tatsächlich machen sich muslimische AkteurInnen im religionsübergreifenden Austausch mit Gegebenheiten vertraut und ergreifen dort Maßnahmen, wo sie Notwendigkeiten wie auch Spielräume sehen und Möglichkeiten haben.

Allerdings kommt immer wieder eine ambivalente Haltung der AkteurInnen zum Vorschein: Bei einer von uns besuchten Veranstaltung eines überregionalen Dialogforums[34] erläutert ein am Gesprächskreis regelmäßig teilnehmender Imam, was es für ihn bedeutet, wenn der Staat unablässig Anforderungen an die MuslimInnen und ihre Organisationen stellt: Seine Angst sei nicht, *dass die Muslime missioniert werden, sondern – ich benutze nun ein Wort und bitte mich nicht falsch zu verstehen – die Christianisierung des Islams, die verlangt wird. Die Muslime werden fast gezwungen kirchenähnliche Strukturen anzunehmen, wo die Muslime bis heute nicht verstehen, wie die Struktur aussehen soll* [...]. *Es ist eine Zwangsjacke, die sagt, nur die Form der christlichen Kirche wird akzeptiert.* Er erklärt abschließend etwas versöhnlicher: *Nur mit dem Staat zusammen können wir hier Rechte erlangen.*

In diesem Fallbeispiel empfindet der Imam – und mit ihm andere muslimische TeilnehmerInnen – die staatlichen Forderungen als unerwünschte (da Probleme generierende), mitunter entmündigende Einmischung in die Organisationsstrukturen ihrer Religionsgemeinschaft. Teilweise interpretieren muslimische AkteurInnen solche strukturellen Anpassungsforderungen als versuchte Einverleibung seitens des säkularen Staates bzw. der Gesellschaft und verwehren sich deshalb dagegen – obwohl ihnen durchaus bewusst ist, dass sie ohne bzw. gegen staatliche Verfügungen nicht so vorankommen, wie sie möchten. Andernorts begreifen muslimische AkteurInnen die innerislamischen Restrukturierungsnotwendigkeiten als Chance auf dem Weg einer politischen und rechtlichen Integrierung. Sie anerkennen, dass die institutionelle, auch kulturelle Eingemeindung des Islams und der MuslimInnen in Deutschland nicht per se eine Unterwerfung meint, sondern auch verstanden werden kann als wichtige Weichenstellung für eine umfassende gesellschaftliche Integration des Islams und für die Anerkennung von MuslimInnen. Der interreligiöse und interkulturelle Austausch entfaltet offenbar mitunter eine akkulturierende Sogkraft, der sich die Beteiligten nicht entziehen können und wollen, zumal sich – gerade für die muslimischen Communities Optionen öffnen, um gesellschaftliche Räume zu besetzen und mit zu gestalten und sich dabei Ansehen, Anerkennung und auch Ämter generieren lassen.

34 Thematisch geht es bei der Veranstaltung um Ängste der MuslimInnen vor Vorurteilen der deutschen Mehrheitsgesellschaft. In der Debatte berichten AkteurInnen von ihren Sorgen und Diskriminierungserfahrungen in Deutschland.

Integrationsförderung qua Weiterbildung

In der öffentlichen Integrationsdebatte taucht der ‚Dialog mit dem Islam' als ein wichtiges zivilgesellschaftliches Feld auf, er wird bisweilen als politischer Auftrag gedeutet – mit der Folge, dass die ProtagonistInnen des interreligiösen Dialogs unversehens integrationspolitische Bedeutung erlangen und ihr Handeln gesellschaftspolitisch relevant erscheint. Besondere Aufmerksamkeit gilt den in Deutschland tätigen Imamen. An sie richten sich integrationspolitische Erwartungen, weil ihnen als religiöse und theologisch geschulte Bezugspersonen für MuslimInnen eine Brückenfunktion zwischen der muslimischen Gemeinschaft und der Mehrheitsgesellschaft zugeschrieben wird und damit eine bedeutende Rolle für die Integration. Von ihnen wird erwartet, Ansprechpartner für die Mehrheitsgesellschaft zu sein, ihre Moscheen zu öffnen, sich an Dialogveranstaltungen zu beteiligen, überhaupt zivilgesellschaftliches Engagement vorzuleben und damit die (in den Augen der Mehrheitsgesellschaft sie umgebende) Aura der Abgrenzung und des Misstrauens loszuwerden. Dafür sei es jedoch wichtig, dass sie selber der deutschen Sprache mächtig, vertraut mit den Verhältnissen sind und den Islam in offener Weise predigen.

Vor diesem Hintergrund hat sich an einer Schnittstelle zwischen präventions- und integrationspolitischen Erwägungen die Forderung nach einer inländischen Imamausbildung herausgebildet, bedeutet diese doch mehr staatliche Einflussmöglichkeiten auf Lehrinhalte und bessere Kontrolle ebenso wie die Chance, ethnisch-religiös konnotierte Abgrenzungsmechanismen zu überwinden. In diesem Zusammenhang steht auch der Vorstoß, Imame zu Integrationshelfern fortzubilden[35]: Das auf Empfehlung der Deutschen Islam Konferenz in Zusammenarbeit von Goethe-Institut, dem Bundesamt für Migration und Flüchtlinge und der Türkisch-Islamischen Union (DİTİB) jüngst entwickelte Projekt ‚Imame für Integration' strebt an, mit bundesweiten Weiterbildungs-

35 Imame werden fast ausschließlich in ihren Herkunftsländern ausgebildet. Die Bundesregierung dringt darauf, die Ausbildung von Imamen in Deutschland zu verankern. Hierfür werden entsprechende Institute und Studiengänge eingerichtet. Mittlerweile gibt es an den Universitäten Osnabrück, Münster und Frankfurt/Main Studiengänge für die Ausbildung islamischer Gelehrter, die nicht nur als Imame, sondern auch als Religionslehrkräfte tätig sein können. In Tübingen und Erlangen sollen in den nächsten Jahren ebenfalls solche Studiengänge entstehen.

kursen für Imame die Integration von MuslimInnen in Deutschland voranzutreiben. An neun Standorten in ganz Deutschland sollen Geistliche so ausgebildet werden, dass sie mit gutem Beispiel vorangehen und sich für die Integration ihrer Landsleute einsetzen, kurz: *Imame als Integrationslotsen*. Islamische Geistliche „können als Brückenbauer und Vermittler zwischen Zugewanderten und der Mehrheitsgesellschaft eine wichtige integrationsfördernde Rolle spielen", erklärt der Präsident des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge, Albert Schmid, anlässlich der Projektstarts Ende 2009 (DIK 2009). Das Modellprojekt ist zunächst auf fünf Jahre befristet; in dieser Zeit sollen bundesweit etwa 130 Imame geschult werden[36], damit diese künftig Integrationsprobleme von MuslimInnen in Deutschland besser erkennen und Hilfe anbieten können. Das Projekt erweitert bestehende Fortbildungsangebote.[37] Die berufsbegleitenden Kurse umfassen Deutschunterricht sowie interkulturellen und landeskundlichen Unterricht und es werden Themen wie Staat und Gesellschaft, Bildung und Ausbildung, Migration und religiöse Vielfalt angesprochen.

Islamische Verbände reagierten auf den Vorstoß ambivalent; ihre Sorge ist, in ihren Kernkompetenzen an den Rand gedrängt zu werden, sie befürchten eine staatliche Inkorporierung ihres Hoheitsbereichs durch die Eingliederung ihrer Zuständigkeiten, fordern daher ihrerseits Mitsprache- und Gestaltungsmöglichkeiten (vgl. Mazyek 2011). Gleichzeitig registrieren sie, dass mit dieser Initiative Imame in Deutschland aufgewertet werden und Chancen auf weitere gesellschaftliche Anerkennung islamischer Institutionen einhergehen: Die Verankerung der Imamausbildung in Deutschland kann als ein Zeichen für Akzeptanz und Etablierung des Islams in Deutschland gedeutet werden, müssen hierfür doch entsprechende rechtliche, strukturelle und finanzielle Voraussetzungen von staatlicher Seite geschaffen werden. Dadurch würden insgesamt muslimische Repräsentanz und Kooperationen zwischen dem Staat und

36 Um die Relationen zu verdeutlichen: Gegenwärtig gibt es schätzungsweise über 2000 hauptamtliche und etwas weniger ehrenamtliche Imame in Deutschland. Nach Schätzungen des Zentralrats der Muslime kommen über 90 Prozent von ihnen aus der Türkei (vgl. hierzu Ceylan 2010).

37 Seit 2002 bieten das Goethe-Institut in Ankara, das türkische Amt für religiöse Angelegenheiten (Diyanet) und das Auswärtige Amt einen Vorbereitungskurs für DİTİB-Imame in der Türkei an, zusätzlich gibt es seit 2006 einen einwöchigen Landeskundekurs von Seiten der Konrad-Adenauer-Stiftung.

islamischen Verbänden erleichtert, diese auch institutionell gestärkt – vorausgesetzt die islamischen Gemeinschaften erhalten Mitgestaltungsmöglichkeiten.[38]

Das neue politische Interesse an der Aus- und Weiterbildung von Imamen hängt mit einem veränderten Verständnis von Integration zusammen wie auch mit einem Wandel des (staatlichen) Blicks auf Moscheevorbeter: Wurden aus einer präventions- und sicherheitspolitischen Perspektive islamische Gebetshäuser und Imame als Keimzellen fundamentalistischer Aktivitäten kritisch beäugt (Khorchide 2009), wird nunmehr versucht, die integrationsbezogenen Potentiale islamischer Gebetshäuser und ihrer Vorbeter (und damit die Ressourcen, die von der muslimischen Communities ausgehen) auch zum Zwecke der Mehrheitsgesellschaft nutzbar zu machen.

Da Imame bei ihren Gemeindemitgliedern als religiöse Autorität in der Regel keine Akzeptanzprobleme haben und qua Amt Einfluss auf ihre Glaubensgeschwister haben, scheinen sie geradezu prädestiniert zu sein für die Aufgabe als Integrationslotsen: Scheint den Vorbetern doch der Zugang zu denjenigen, die im öffentlichen Diskurs gelegentlich als ‚Integrationsverweigerer' tituliert werden, gegeben zu sein und damit Möglichkeiten des alltäglichen Austauschs mit MuslimInnen, bei denen die größten Integrationsdefizite vermutet werden. Damit können sie eine Scharnier- und Vermittlerfunktion zwischen gesellschaftlicher Mehrheit und muslimischer Minderheit erfüllen. Die in Deutschland weitergebildeten Imame – die mehrheitlich ein theologisches Hochschulstudium in ihren Heimatländern abgeschlossen haben – dienen dann nicht nur als ethisch-religiöse Vorbilder der islamischen Gemeinde, sondern leben den Mitgliedern eine Lebensweise vor, die kompatibel ist mit den (Integrations-)Vorstellungen der Mehrheitsgesellschaft. Die staatlicherseits forcierte Aus- und Weiterbildung der Imame soll der Integrationsförderung dienen – und stellt zugleich eine Form der ‚Zivilisierung' des Islams dar. Die Weiterbildung ist ihrer zugedachten Funktion entsprechend gestaltet – ungeachtet dessen, welche Bedeutung Imame aus der Perspektive ihrer Moscheegemeinde und für die Gläubigen haben, welche Kenntnisse und Rollen sie hierfür erfüllen müssen.

38 Noch steht die Ausbildung von Imamen vor diversen Problemen; die Akzeptanz der islamischen Verbände ist dabei nur ein Punkt.

Qualifizierungs- und Werbeoffensive

Auch von muslimischer Seite gibt es in der jüngsten Vergangenheit verstärkt Interesse an der Idee der Weiterbildung ihrer Glaubensgeschwister: Gerade weil der interreligiöse Dialog als wichtiges Handlungsfeld, als eine gesellschaftlich relevante Arena betrachtet wird, wurden in den vergangenen Jahren innerhalb der islamischen Verbände explizit (zum Teil hauptamtliche) Dialogbeauftragte ernannt, und ihre Kommunikation und Präsentation professioneller zu gestalten, vor allem auch um ihre Außenwirkung zu verbessern. Mit dem Anwachsen von interreligiösen Dialogveranstaltungen im ganzen Bundesgebiet hat sich der Bedarf an MuslimInnen vervielfacht, die sich kompetent im Dialog einbringen können.

Vor diesem Hintergrund wurde das Qualifizierungsprojekt ‚ProDialog' konzipiert, ein vom islamischen Dachverband in Deutschland e. V., DİTİB, initiiertes und vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge sowie dem Europäischen Integrationsfonds gefördertes Projekt, das sich an MuslimInnen richtet, die sich in die interreligiöse und interkulturelle Dialogarbeit einbringen möchten. Bei dem auf drei Jahre angelegten Projekt geht es um die „Qualifizierung von ehrenamtlichen Multiplikatoren und Dialogbeauftragten für interkulturelle und interreligiöse Zusammenarbeit, um den Dialog zwischen den Kulturen und den Religionen zu fördern und nachhaltig positiv mitzugestalten" (ProDialog 2011). Ziel ist es, MuslimInnen zu schulen und zu stärken, um mit der Mehrheitsgesellschaft in einen Austausch zu treten. Sie sollen befähigt werden, islamische Werte offensiv zu vertreten, um dann ihre Kompetenzen und Gestaltungspotentiale in die Zivilgesellschaft einzubringen.

Mithilfe dieses Projekts sollen Strukturen geschaffen werden, die bestehende Schieflagen beim interreligiösen Austausch abmildern. Nicht nur das quantitative Ungleichgewicht – in der Regel sind weniger muslimische als christlich-säkulare AkteurInnen im Dialog aktiv (vgl. hierzu Abb. 3.10) – soll perspektivisch austariert werden, sondern auch in argumentativer Hinsicht sollen die AkteurInnen Paroli bieten können und setzen sich daher mit den gängigen Einwänden und Vorurteilen auseinander.[39] Die Fortbildungsmodule sind so konzipiert, dass sie die TeilnehmerInnen mit einschlägigen Themen und Argumentations-

39 Insbesondere auf Moscheeführungen (die als eine Form des interreligiösen Dialogs verstanden werden) werden die KursteilnehmerInnen vorbereitet.

mustern vertraut machen, sie auf kritische Anfragen und heikle Situationen vorbereiten; sie sollen auf Argumente, die von säkular-christlichen AkteurInnen gegen den Islam im Allgemeinen bzw. gegen die islamische Glaubenspraxis vorgebracht werden, adäquat reagieren, sie kompetent parieren können – und gleichzeitig werbend eintreten für ihren Glauben. Das behandelte Themenspektrum reicht von der Stellung der Frauen im Islam, über die Darstellung von MuslimInnen in den Medien und der Umgang damit, bis hin zur Vereinbarkeit von verfassungsrechtlichen Grundsätzen mit islamischen Prinzipien. Den ProjektteilnehmerInnen werden religionsbezogenes (Fach-)Vokabular und dessen korrekte Übersetzung (türkisch-deutsch) beigebracht, sie werden auf eigenständige Moscheeführungen vorbereitet sowie mit Modalitäten für die Antragstellung von Fördergeldern für Projekte vertraut gemacht. Am Ende des Kursus bekommen die TeilnehmerInnen – bei Bestehen der Prüfungen – ein Zertifikat.

Ein Hauptaugenmerk der Fortbildung liegt darauf, Verzerrungen in der Darstellung von MuslimInnen in Politik und Massenmedien aufzuspüren und Gegenstrategien zu erarbeiten. Die InitiatorInnen zielen darauf ab, die „in vieler Hinsicht verunsicherten und unzureichend informierten Teile der Gesellschaft über den Islam und die Muslime in unserer Mitte sachgemäß aufzuklären" und „kompetente Gesprächspartner der muslimischen Seite" zu stellen, wie sie auf der Projekthomepage formulieren (ProDialog 2011). Damit verbunden geht es auch darum, Präsenz und Kompetenz auf muslimischer Seite zu demonstrieren – und die Deutungshoheit beim Dialoggeschehen nicht den christlich-säkularen AkteurInnen zu überlassen.[40]

Die Fortbildung dient demnach dem *empowerment* der TeilnehmerInnen: Mit Rückhalt der DİTİB und gestärkter religiöser Identität werden sie durch die Kurse ermutigt und befähigt, sich in öffentlichen Debatten einzubringen; sie sollen sich zum einen mit der Mehrheitsgesellschaft – und insbesondere islamkritischen Positionen – auseinandersetzen können, und zum anderen Menschen für ihre Ideen und Anliegen gewinnen. Entsprechend besuchen die Fortbildung vornehmlich junge MuslimInnen, die zwar nur selten langjährige Dialogerfahrung

40 Möglicherweise war dies auch ein Grund dafür, dass wir nur teilweise das Seminar besuchen durften für unsere Feldbeobachtungen. Obwohl wir zunächst zu dem Treffen eingeladen waren, wurden wir während der Zusammenkunft recht unvermittelt und eindeutig gebeten, den Raum zu verlassen (und mit der Möglichkeit zu einem Gespräch in ein nahe gelegenes Café geladen), manche Inhalte seien allein für die KursteilnehmerInnen bestimmt, so die Begründung.

mitbringen, sich aber grundsätzlicher für den interreligiösen und interkulturellen Austausch interessieren. Unisono erklären die KursteilnehmerInnen, dass die ihnen zur Verfügung gestellten Argumentationshilfen für die Praxis äußerst lehr- und hilfreich seien und ihnen im Laufe dieses Projekts nicht nur viele anwendungsorientierte Impulse für die Dialogarbeit mitgegeben wurden, sondern vor allem auch ihr Selbstbewusstsein gestärkt worden sei; sie würden sich nun selbstbewusster in Debatten einbringen können. Letzteres ist wohl gerade für diejenigen, die auf dem Feld des interreligiösen Dialogs noch nicht bewandert sind, immens wichtig, um Hemmschwellen zu überwinden und sich bei Dialoginitiativen langfristig zu engagieren.[41]

Islam Mainstreaming als (Gegen-)Strategie

Die im Dialog aktiven MuslimInnen achten sehr darauf, in einer säkular-christlich geprägten Umgebung ihre kulturelle und religiöse Identität zu bewahren. Die Islamische Charta, die Grundsatzerklärung des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD) zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft, veranschaulicht diesen Anspruch. Dort heißt es: „Die Herausbildung einer eigenen muslimischen Identität in Europa ist notwendig" (Punkt 15). Daran anknüpfend wird betont, dass sich der Zentralrat für die „Integration unter Bewahrung der islamischen Identität" einsetzt (Punkt 19), um eine „würdige Lebensweise mitten in der Gesellschaft" (Punkt 20) zu ermöglichen (Zentralrat der Muslime 2002) – um klarzustellen, wo sie sich verorten.

Muslimischen Dialogaktiven geht es – das wurde in dem von uns ausgerichteten Fokusgruppengespräch mit ihnen sehr deutlich – vor allem darum, den Islam als kulturell autonomen und dennoch integralen Bestandteil der bundesdeutschen Gesellschaft zu verankern und aus dem Nischendasein der tolerierten Sondergruppe herauszuholen. Darauf deutet auch, dass sie sich besonders für überregionale Dialogforen interessieren und sich rege beteiligen, wenn politische FunktionsträgerInnen aus kommunalen oder aus übergeordneten Behörden angekündigt sind; wenn also die Chance besteht, dass ihre (religionsbezogenen) Anliegen auf dieser Ebene wahrgenommen werden und sie sich von den zuständigen Personen und Stellen Gehör verschaffen können. Sie möchten ih-

41 Das Qualifizierungsprojekt stößt nach Auskunft des Projektleiters auf großes Interesse (vor allem bei DİTİB-Mitgliedern) und wird stark nachgefragt.

re Interessen selbst vertreten und legen Wert auf Kooperation mit staatlichen Instanzen. Ein christlicher Dialogakteur konstatierte darauf bezogen: *Christen müssen damit zurechtkommen, dass sie keine Mittler mehr sind.* Gewissermaßen haben sich die im interreligiösen und interkulturellen Austausch engagierten MuslimInnen im und durch den Dialog emanzipiert, sie brauchen keine ‚Türöffner' mehr, zumindest nicht mehr in dem Ausmaß wie in den Anfängen ihres Dialogbemühens.

Auf muslimischer Seite wird das Aushandeln von konkreten konflikthaft erlebten Feldern *als Dialog* eingestuft. In den Bereichen der Kultur (auch: Kunst, Ästhetik, Geschmack), der Politik und insbesondere des Rechts werden so *claims* proklamiert, die aber gerade keine sozialen Isolate bilden (sollen), sondern auf Teilhabe setzen. Als souveräne AkteurInnen wahrgenommen zu werden und gleichberechtigt am Austausch teilzunehmen, ist insbesondere jüngeren MuslimInnen im interreligiösen und interkulturellen Dialog sehr wichtig und motiviert sie in ihrem Engagement. Sie wenden sich ‚proaktiv' – wie es ein Teilnehmer unseres Fokusgruppengesprächs formuliert hat – gegen ‚Zivilisierungs'- wie auch Vereinnahmungsversuche bzw. das, was sie als solche empfinden.

In Anbetracht mangelnder gesellschaftlicher Anerkennung und vorenthaltener Partizipationschancen setzen vor allem die intellektuellen muslimischen DialogakteurInnen auf (identitätspolitisch ausgerichtete) Strategien, die – analog zum *Gender Mainstreaming* – als *Islam Mainstreaming* gelesen werden können. Der Dialog erscheint ihnen dafür ein Vehikel. Damit wird ein Perspektivwechsel eingefordert, demnach ‚der Islam' und MuslimInnen nicht mehr auf Gastrechte verwiesen sind, sondern als elementare Bestandteile der Gesellschaft wahrgenommen werden. Im Dialog versuchen sie diesen Perspektivwechsel auch einzuleiten und sich (zivil-)gesellschaftlich zu platzieren. Sie formulieren ihrerseits eine Lesart von Integration, die *selbstbestimmte* Teilhabe verheißt und Chancen eröffnet, sich zu bewähren und im Sozialgefüge neu zu verorten: nicht an der Peripherie, sondern als konstitutive Komponente der deutschen Gesellschaft in deren Zentren.

Im Vergleich zu den älteren MuslimInnen, die sich seltener im Dialog engagieren und tendenziell eine defensive, erklärende Haltung einnehmen, bemühen sich die jüngeren AkteurInnen offensiver um Anerkennung, um das Recht auf Differenz und öffentliche Präsenz.[42] Für sie stehen kollektive Rechte ihrer

42 Werner Schiffauer entfaltet drei unterschiedliche Optionen, die sich MuslimInnen in ihrer

Religionsgemeinschaft im Vordergrund. Als Strategie zur Durchsetzung ihrer Interessen und Anliegen verfolgen sie das Prinzip der Aneignung. Sie insistieren auf ihren Platz in der Öffentlichkeit. Mit Nachdruck postulieren sie Mitwirkungsrechte in allen gesellschaftlich relevanten Bereichen, wollen bedeutsame Räume besetzen und Deutungshoheit in relevanten Diskursen gewinnen. Sie arbeiten darauf hin, politische und rechtliche Rahmenbedingungen zu schaffen oder auszuloten, die Repräsentanz für ihre Organisationen und Kooperationen (vergleichbar anderen körperschaftsrechtlich anerkannten Religionsgemeinschaften) mit dem Staat ermöglichen. Ein Teilnehmer auf unserem Fokusgruppengespräch mit MuslimInnen betont bspw., dass die Anstrengungen im Rahmen des christlich-muslimischen Austauschs darauf abzielen, *vom Dialog zu konkreten Kooperationsvereinbarungen* zu kommen; es gehe darum, *die Kommunikation in dauerhafte Strukturen zu überführen*. Kernanliegen ist es, ihre Zugehörigkeit zur Gesellschaft mit allen Rechten und Pflichten zu manifestieren, deshalb stellen sich MuslimInnen (auch anstrengenden) Auseinandersetzungen im interreligiösen und interkulturellen Dialog.

7.2.5 Integration durch Konfliktbearbeitung und Anerkennung

Religiöse und kulturelle Pluralität wird im Allgemeinen mehr als Konfliktpotential für das Zusammenleben wahrgenommen denn als Bereicherung und Chance für neue Perspektiven. Tatsächlich kann ein Aufeinandertreffen unterschiedlicher Lebensweisen und konkurrierender Wertvorstellungen konfliktträchtig sein, Segregationen vertiefen, Kontroversen hervorrufen und Gegensätze verstärken, wie die Konflikthypothese nahe legt. Umgekehrt können – nach der

---

Diasporasituation stellen: Zum einen ist es der „Kampf um Anerkennung", bei dem der „Islam als Privatsache, als Angelegenheit zwischen Individuum und Gott" betrachtet wird. Dann gibt es die Option des Kampfs „für das Recht auf Differenz", der darauf abzielt, „dem Islam in der Öffentlichkeit einen Platz zu erkämpfen […]. Der Islam muss ein akzeptierter way of life" werden, daher stellten „kollektivistisch engagierte Muslime das Recht auf Differenz an erste Stelle und leiten daraus die Forderung nach Gleichheit ab". Als dritte Position konstatiert Schiffauer eine antihegemoniale Haltung, die in der „Ablehnung des Kampfs um Anerkennung" liege und eine „Unverhandelbarkeit islamischer Positionen" impliziert (Schiffauer 2006, S. 5 f.). Auf dem von uns inspizierten Feld des interreligiösen Dialogs ist vorwiegend die zweite Position bei den muslimischen AkteurInnen anzutreffen.

Kontakthypothese[43] – Menschen mit unterschiedlichen Lebensentwürfen sowie bspw. disparaten kulturellen oder religiösen Praxen durch Kontakt und Austausch, also durch Intergruppenkontakte zur gegenseitigen Toleranz und Akzeptanz beitragen, zur Reduktion von Konflikten führen und sozio-kulturelle Segregationstendenzen nivellieren.[44]

Für die religions- und kulturübergreifende Dialogpraxis gelten grundsätzlich beide Optionen: Denn das freiwillige Zusammentreffen von Menschen mit unterschiedlichen kulturellen Hintergründen und religiösen Anschauungen und mit divergierenden Erwartungen und Interessen am Austausch befördert intensive Auseinandersetzungen, Konfrontationen mit dem ‚Anderen' und (zuweilen hitzige) Konflikte innerhalb der Dialoggruppe, die manchmal zu klärenden Aussprachen und Akzeptanz führen, manchmal aber auch zu Enttäuschungen oder Resignation. Und dies gilt unseren Beobachtungen zufolge nicht nur für überregional ausgerichtete Dialogforen, die mit politischen FunktionärInnen und ReligionsvertreterInnen mit repräsentativem Amt besetzt sind, bei denen (religions-)politische Weichenstellungen diskutiert und angeregt werden und es um Zugang zu Ressourcen geht. Sondern auch bei kommunal arbeitenden Dialoginitiativen, an denen nicht unbedingt staatliche BehördenvertreterInnen teilnehmen, und es augenscheinlich nicht, zumindest nicht vorrangig um Ressourcenzugang oder -verteilung geht, gibt es zahlreiche spannungsgeladene Kontroversen zwischen den unterschiedlichen AkteurInnen der Dialoginitiativen.

Unseren teilnehmenden Beobachtungen zufolge geraten die TeilnehmerInnen insbesondere dann in einen Konflikt miteinander, wenn die Erwartungen aneinander und an den Dialog nicht geklärt sind bzw. nicht übereinstimmen; in diesem Zusammenhang brechen sich Frustrationen Bahn, die in bittere, manchmal auch kränkende Bemerkungen münden. Paradigmatisch für die Enttäuschung mancher bei Dialogveranstaltungen steht der Ausruf eines sichtlich ergriffenen Teilnehmers einer öffentlichen Veranstaltung im Rahmen der Islamwoche einer Großstadt: *Ich bin hierher gekommen, weil ich Versöhnung erfahren wollte. Das, was ich hier höre, macht den Graben noch tiefer!*, ruft er sichtlich enttäuscht in

43 Zu den Implikationen der Konflikthypothese und der Kontakthypothese vgl. ausführlich Häußermann und Siebel 2001.

44 Als wichtige Voraussetzungen gelten in diesem Zusammenhang, dass die Beteiligten (zumindest in der Kontaktsituation) den gleichen Status haben, ein gemeinsames Ziel verfolgen, Gelegenheit zum persönlichen Kontakt gegeben ist und der Kontakt durch Autoritäten unterstützt wird; vgl. dazu auch S. 99 ff.

die Diskussionsrunde, nachdem er sich einen Vortrag über die Darstellung des Islams in deutschen Schulbüchern angehört hat und anwesende MuslimInnen ihrem Unmut über die ihres Erachtens wenig reflektierte, stereotypisierende und teilweise auch diffamierende Darstellung des Islams in Politik und Medien geäußert haben. Während die anwesenden MuslimInnen offenbar mögliche Ursachen für diskriminierende Verhaltensmuster gegenüber muslimischen Menschen ausfindig machen und diskutieren möchten, steht für den autochthonen Teilnehmer (stellvertretend für viele andere christlich-säkulare TeilnehmerInnen) im Vordergrund, einen Weg der Aussöhnung zu suchen und es ist ihm wichtig, gesellschaftliche Missstände nicht in die Dialogsituation zu übertragen. Aus den unterschiedlichen Interessen der Beteiligten und deren Erwartungen an die Veranstaltung resultieren in diesem Fallbeispiel die Enttäuschungen, die als konflikthaft erlebt werden; nicht die gesellschaftlichen Spaltungen und Spannungen, sondern der unterschiedliche Umgang mit ihnen beeinträchtigt hier die Dialogsituation.[45]

Anforderungen und Erwartungen, die an die unterschiedlichen Dialogparteien herangetragen werden, entfalten (durchaus auch unkalkulierbare) Dynamiken im interreligiösen Dialog, die Spannungen und Verärgerung erzeugen können, vielfach aber auch wichtige Impulse zur konkreten Problembearbeitung und -lösung geben. Ein christlicher Teilnehmer expliziert bei unserem Fokusgruppengespräch, dass es im interreligiösen Dialog oft *Frust gibt, weil die eigenen Zielsetzungen nicht immer ganz klar sind* und regt an, sich klarer über die Ziele zu verständigen, um so wiederkehrenden Unstimmigkeiten in der Gruppe vorzubeugen. Beide Dialogparteien reklamieren im Dialog Ansprüche, leiten diese in der Regel aus ihrer gesellschaftlichen Gruppenzugehörigkeit ab, sehen sich in einer Stellvertreterposition (für die muslimische Minderheit bzw. die gesellschaftliche Mehrheit). Ein christlicher Dialogakteur vermutet, wie er bei unserem Fokusgruppengespräch ausführt, dass Enttäuschungen auf christlicher Seite *aus den vielen Erwartungen an die Muslime herrühren*. Er konstatiert im Weiteren, dass es unterschiedliche Erwartungen der AkteurInnen an den Dialog und bezüglich der Integration gebe: *Die Muslime verfolgen das Konzept einer autonomen Minderheit und wünschen eine Solidarisierung von christlicher Seite in ihrer*

45 In diesem Zusammenhang möchten wir nachdrücklich betonen, dass Konflikte bei den von uns besuchten Dialogveranstaltungen keineswegs immer entlang der religiösen Gruppenzugehörigkeit verliefen; vgl. hierzu auch Fallbeispiel auf S. 292 ff.

Anstrengung autonom zu werden. Die christlichen AkteurInnen würden ihnen die gleichen Rechte zugestehen, forderten aber auch, dass *Muslime als Teil dieses Gemeinwesens die gleichen Pflichten übernehmen*. Diese beiden Konzepte würden nicht zusammenpassen, deshalb sei Frustration vorprogrammiert und der Dialog würde auf Grenzen stoßen, die sich nicht auf die Schnelle beseitigen ließen.

Gerade interreligiöse Dialogtreffen bieten Räume für die Konfliktaustragung und -bearbeitung; diese fördern wiederum die soziale Integration und stärken den gesellschaftlichen Zusammenhalt, weil die Beteiligten sich mit Fragen der Gemeinschaft, deren Organisation, möglichen Missständen und deren Abhilfe etc. beschäftigen. Auf diese Weise werden die AkteurInnen mitsamt ihren unterschiedlichen Interessen und Bedürfnisse für ihre Zugehörigkeit zur Gemeinschaft sensibilisiert. Sie fühlen sich als Teil des Ganzen, setzen sich für das Gemeinwohl ein (bspw. indem sie sich im Sinne der Konfliktlösung auf Kriterien verständigen, wie die weiteren Auseinandersetzungen zu führen sind). Konflikte können damit ‚Gemeinsinn' generieren, müssen also nicht dysfunktional sein.

Konflikte als Triebkraft

Wenngleich Konflikte in der konkreten Situation oftmals als lästig empfunden werden, erfüllen sie generell wichtige Funktionen: So können Konflikte kollektive und individuelle Lernprozesse anstoßen, ein soziales Gefüge stärken. In der Soziologie werden soziale Konflikte als ein wichtiges Moment des gesellschaftlichen Zusammenlebens moderner, multi-ethnischer Gesellschaften verstanden, gar als Triebkraft des sozialen Wandels. Nach Ralf Dahrendorf sind Konflikte *universelle* soziale Phänomene. Vor diesem Hintergrund verlieren Konflikte ihre destruktive Aura. Er sieht in Konflikten einen Motor für den gesellschaftlichen Wandel von Institutionen und auch Gruppen: „Der moderne soziale Konflikt ist ein Antagonismus von Anrechten und Angebot […]. Das ist immer auch ein Konflikt zwischen fordernden und saturierten Gruppen" (Dahrendorf 1992, S. 8).

Der Soziologe Helmut Dubiel meint, dass moderne Gesellschaften auf „öffentlich inszeniertem Dissens" beruhen (Dubiel 1997, S. 427). Nicht gesellschaftlicher Konsens und geteilte Werte, sondern soziale Konflikte halten Gesellschaften zusammen, erklärt er. Erst in der Auseinandersetzung sei sozialer Wandel möglich, Konflikte seien *konstitutiv* für die Zivilgesellschaft. Nach Dubiel erhalten sich demokratische Gesellschaften nicht dadurch, „dass konfligierende Gruppen in ihre

interessenbedingt unversöhnlichen Orientierungen einem imaginären Konsensus aufopfern. Vielmehr bilden sie ihr symbolisch integrierendes Kapital gerade im Prozess strukturell bedingter Konfrontationen aus. [...]". Auf diese Weise können politische AkteurInnen durch „den Konflikt hindurch [...] ohne Aufgabe ihrer Gegnerschaft einen sie zugleich integrierenden symbolischen Raum [begründen]" (Dubiel 1997, S. 428 f.). Als notwendig erachtet er Rahmenbedingungen, etwa, dass sich die Beteiligten keinesfalls als GegnerInnen betrachten oder nicht einander feindlich gegenüberstehen; das Gefühl des Anerkannt-Seins sei grundlegend, eine grundsätzliche Respekthaltung füreinander unerlässlich (Dubiel 1999, S. 132 ff.). Ohne diese grundlegenden Prämissen können Konflikte in der Tat desintegrativ wirken.

Gerade in der produktiven Bearbeitung können konfliktorische Auseinandersetzungen aber eben auch Beziehungen schaffen zwischen Gruppen oder Individuen, die sonst einander aus dem Weg gehen; sie können überdies (Gruppen-) Identitäten festigen und deren Zusammenhalt stärken. Dieses sozialintegrative, gemeinschaftsstiftende Potenzial kam bei den von uns untersuchten interreligiösen und interkulturellen Dialoginitiativen hinlänglich zum Vorschein: Im Rahmen unserer Feldbesuche konnten wir trotz zahlreicher Kontroversen auch ein 'Wir-Gefühl' bei den TeilnehmerInnen beobachten; der Zusammenhalt der Gruppen, auch wenn die Zusammensetzung sehr heterogen ist, scheint so stark zu sein, dass sie ganz offensichtlich heftige Kontroversen gut aushalten können. Indizien für dieses Gemeinschaftsgefühl zeigen sich in Formulierungen *wie weil wir alle in einem Boot sitzen* oder *wenn einer von uns bedrängt wird, sind wir alle bedrängt*, die wir bei unseren Feldbesuchen aufgenommen haben. Auch am Beispiel von Auseinandersetzungen um Moscheebauvorhaben zeigt sich sehr deutlich, wie sehr die Konfliktaustragung als Integrationsmodus dienen kann (ausführlich: Hüttermann 2006) und dass die Austragung eines „gehegten Konflikts" (Dubiel) weitaus produktiver und integrationspolitisch zielführender ist, als eine Strategie der Konfliktvermeidung oder des 'Aussitzens'.[46]

46 Werner Schiffauer zeigt ebenfalls eindringlich, dass „nicht eine gemeinsame Plattform von zentralen Überzeugungen und Orientierung entscheidend für den inneren Zusammenhalt einer Gesellschaft ist, sondern die Aufrechterhaltung von kulturellen Austauschprozessen" (Schiffauer 2008, S. 18).

Konflikte und Gemeinsinn

Es handelt sich beim christlich-muslimischen Austausch keineswegs nur um „Kuschel-Dialoge“, wie so manche KritikerInnen vermuten (vgl. exemplarisch Kandel 2003). Nach unseren Feldbesuchen zu urteilen, gibt es durchaus Dialogtreffen, die das Gefühl von Fremdheit und das Bedürfnis nach Abgrenzung verschärfen, Veranstaltungen, die ausgrenzend und für die TeilnehmerInnen verletzend sein können. Wenn die Beteiligten sehr engagiert, auch vehement ihre Ansichten vertreten, ergeben sich Momente in der Auseinandersetzung, die von den Beteiligten zunächst als destruktiv erlebt werden, und trotzdem in den meisten Fällen eine integrative Wirkung entfalten können.

Wir möchten dies anhand eines Dialogkreises in Süddeutschland nachzeichnen: Das überregional ausgerichtete Forum beschäftigt sich bei einem Treffen mit der Berichterstattung zum Islam, mit Bildern, die von den Medien und der Politik bezogen auf den Islam gezeichnet werden, um zu reflektieren, was solchen stereotypisierenden, mitunter diffamierenden Darstellungen entgegen gehalten werden könne. Anwesende BehördenvertreterInnen reagieren empört auf das einführende Referat einer deutschen Medienwissenschaftlerin, eine solche undifferenzierte Medienschelte sei nicht angebracht, zumal in ihrem Beitrag Quellen seriöser Berichterstattung systematisch ausgeblendet worden seien. Daraufhin entspinnt sich eine hitzige, konfliktträchtige Diskussion zwischen den anwesenden BehördenvertreterInnen und den muslimischen TeilnehmerInnen darüber, ob der Vortrag überzeichnet sei, wie die staatlichen Repräsentanten meinen, inwiefern Medien anti-islamische Stereotypen bedienen oder aber nur die tatsächlichen Gegebenheiten und Sorgen auf Seiten der Mehrheitsgesellschaft abbilden.

Bei diesem Treffen sind (entgegen der Mehrheitsverhältnisse in den vielen anderen Dialoggruppen) mehrheitlich muslimische AkteurInnen anwesend, die in der Debatte auf ihren Wahrnehmungen (und Deutungen) beharren. Mit der Intention, den Vertreterinnen der Mehrheitsgesellschaft ihre Perspektive näher zu bringen, schlagen sie gegen Ende der Veranstaltung vor, bei der nächsten Sitzung Ängste, Ausgrenzungs- und Fremdheitserfahrungen aus ihrer Perspektive ausführlich thematisieren zu wollen. Es geht ihnen darum, ihre Gefühle und Ansichten mit den öffentlich verstärkt aufkeimenden Ressentiments und gesellschaftlichen Vorurteilen zu kontrastieren; dies sei der richtige Ort, um solche Themen zu debattieren, zumal hier zahlreiche VertreterInnen von Lan-

desbehörden zugegen seien und es gut sei, wenn diese auch ihre Sorgen und Bedrohungsgefühle mitbekämen.

Die integrative Kraft einer solchen Auseinandersetzung liegt darin, dass auch in der Konfliktsituation alle Beteiligten sich als Teil einer Gemeinschaft verstehen, die sie (mit-)gestalten wollen; sie müssen sich aufeinander einlassen, vertraut machen mit Positionen und Argumenten des jeweiligen Gegenübers. Damit ist die Chance gegeben, einander besser zu verstehen und stereotype Bilder abzubauen, Unterschiede wahrzunehmen zwischen den anderen (oftmals als Kollektiv erlebten) DialogpartnerInnen und es können sich (vorher nicht vermutete) gemeinsame, vielleicht übergeordnete Interessen herausbilden, infolgedessen sich der ursprüngliche Konfliktpunkt relativiert.

Werner Schiffauer legt in seiner Studie zur Jugendarbeit islamischer Gemeinden sehr anschaulich dar, dass der Versuch, „gesellschaftliche Anerkennung zu erlangen, dem Einzelnen wie der Gemeinde ab(verlangt), sich auf die Gesellschaft einzulassen – beziehungsweise ihren Maßstäben gerecht zu werden" (Schiffauer 2008, S. 87). Das bedeutet, wenn MuslimInnen konkrete Forderungen stellen, wie bspw. die Einführung islamischen Religionsunterrichts, dann müssen sie sich mit den institutionellen Rahmenbedingungen intensiv auseinandersetzen und können die rechtlich-institutionellen Gegebenheiten nicht ausblenden. Sich dem Anliegen anderer zuzuwenden, sich darauf einzulassen, ist Vorbedingung und Bestandteil sozialer Integrationsprozesse. Im Bewusstsein ihrer sozialen Zugehörigkeit engagieren sich die DialogakteurInnen für Belange, die das Gemeinwesen betreffen und streiten für eine Verbesserung des Zusammenlebens. Letztlich entsteht in solchen Konflikte ‚Gemeinsinn'. Dass die AkteurInnen dabei unterschiedliche Vorstellungen haben und verschiedene Interessen verfolgen, ist angesichts der in vielerlei Hinsicht pluralen Zusammensetzung der DialogteilnehmerInnen nicht verwunderlich und kein Hindernis, sondern geradezu förderlich für eine intensive Auseinandersetzung.

Jörg Hüttermann zeigt in seiner Studie auf, dass Konflikte auch deshalb integrativ wirken, weil sie die vorher nicht beachtete, scheinbar unsichtbare Konfliktpartei und deren Positionen durch die Konfliktaustragung wahrnehmbar machen. Bezogen auf den von ihm untersuchten Moscheebaukonflikt erklärt er, „dass eine erste Etappe auf dem langen Weg zur symmetrischen Integration – als wechselseitige Anerkennung selbst noch im Konflikt – dann erreicht

ist, wenn erstens Muslime den Status sichtbarer und vernehmbarer Konfliktpartner erlangen und zweitens Alteingesessene zumindest ein Stück weit vom eingelebten Status eines sich im Imperativ mitteilenden Platzanweisers abrücken" (Hüttermann 2006, S. 154).

Ein grundlegendes Problem ist – wie bereits angesprochen – das strukturelle Ungleichgewicht zwischen den Dialogparteien, das sich nicht ohne Weiteres auflösen lässt, aber in der Dialogsituation immer wieder zu reflektieren ist. Wichtig ist es daher, insbesondere in einer eskalierenden Situation einander nicht als GegenspielerInnen zu sehen, sondern weiterhin als (Kooperations-)PartnerInnen zu verstehen, die ggfs. unterschiedliche Sichtweisen haben und verschiedene Positionen vertreten können – aber nicht die Absicht verfolgen zu diffamieren oder zu diskreditieren.

Dialog als kooperatives Problembearbeitungsforum

Die vorher angeführten Fallbeispiele machen deutlich, wie sehr die AkteurInnen im Dialog um *Anerkennung* ringen, und zwar beide Dialogparteien. Trotz der teilweise sehr hitzig geführten Debatte bricht der Austausch nicht ab[47]; im Gegenteil: die AkteurInnen verständigen sich gerade wegen umstrittener Äußerungen, differierender Positionen und der damit verbundenen konfliktbeladenen Atmosphäre darauf, einander wieder zu treffen und sich weiter auszutauschen, um Unstimmigkeiten und Unklarheiten miteinander klären zu können und nach gemeinsamen Perspektiven Ausschau zu halten; damit sehen sie den Dialog als ein *Forum kooperativer Problembearbeitung*.

Viele Dialoginitiativen verfassen Stellungnahmen anlässlich politischer Geschehnisse oder als Handlungsempfehlungen für die Mehrheitsgesellschaft – an dieser Stelle sei beispielhaft auf den vom Hessischen Islamforum herausgegebenen Informationsflyer zum Thema ‚Muslimische Kinder in der Schule' hingewiesen[48] – die der Öffentlichkeit als Informationsmaterialien u.a. im Internet

47 Hierbei kommt der Person, die die Moderation des Treffens übernimmt, eine bedeutsame Rolle zu; sie vermittelt zwischen den Dialogparteien, erklärt, dass mit der vorgebrachten Kritik keinesfalls jemand persönlich angesprochen gewesen sei, keiner der Anwesenden sich angegriffen fühlen müsse – und greift damit insgesamt in beschwichtigender Intention ein.

48 Behandelt werden die Themen Sport- und Schwimmunterricht, Klassenfahrten und Sexualerziehung. Die VerfasserInnen schreiben gleich auf der ersten Seite des Flyers, dass es „gemeinsam verabredeter Handlungskonzepte [bedarf], um einen schonenden Interessenausgleich zwischen unterschiedlichen Orientierungen zu erreichen" und appellieren dafür,

zur Verfügung stehen. Im Vorfeld solcher Veröffentlichungen gibt es – wie wir bei unseren Feldbesuchen beobachten konnten – regelmäßig intensive, bisweilen konfliktbeladene Auseinandersetzungen; die Erarbeitung eines gemeinsamen Papiers geht einher mit Kontroversen unter den AkteurInnen, beginnend bei der Beurteilung der Relevanz eines Themas und der Bestandsaufnahme; Meinungsverschiedenheiten gibt es auch bezüglich des konkreten Handlungsbedarfs, der von den AkteurInnen unterschiedlich eingeschätzt oder gewünscht wird. Unstimmigkeiten konnten wir ebenso beobachten bei der Frage der AdressatInnen von Publikationen – ist es notwendig, an MuslimInnen zu appellieren, oder müssen nicht mehr die Mehrheitsgesellschaft und staatliche Einrichtungen informiert und aufgeklärt werden? – und die damit zusammenhängenden Gestaltungsperspektiven, die die AkteurInnen vor Augen haben.

Grundsätzlich gehören inhaltliche Differenzen und Kontroversen darüber zu christlich-muslimischen Begegnungen. Die DialogakteurInnen eruieren konkrete Handlungsfelder, die das Zusammenleben von säkular-christlich und muslimisch geprägten Menschen betreffen, debattieren ausführlich und oft auch kontrovers über Gestaltungsoptionen. Nicht nur, aber insbesondere überregional ausgerichtete Dialogforen sehen die Bearbeitung von unterschiedlichen Vorstellungen und daraus möglicherweise resultierenden konfligierenden Erwartungen an die Gemeinschaft oder die Politik als ein zentrales Anliegen ihrer Bemühungen. So formuliert das Deutsche Islamforum auf seiner Homepage exemplarisch den Anspruch, „kritische Fragen im vertrauensvollen Gespräch zu erörtern. Dabei werden Probleme und Konfliktpunkte offen diskutiert. Die Vertretungen der muslimischen Gruppierungen haben die Möglichkeit, mit Verantwortlichen der nichtmuslimischen Gesellschaft in das Gespräch zu kommen und mit ihnen gemeinsam integrationsrelevante Verständigungen zu erzielen, die mittel- und langfristig umgesetzt werden" (Interkultureller Rat in Deutschland 2009). In einer Handreichung zu den Arbeitsgrundlagen erklärt dasselbe Dialogforum: „Differenzen können zu Konflikten führen, wenn sie nicht in Institutionen und durch Gespräche geregelt ausgetragen werden. Moderne Demokratien sind durch eine Vielfalt von Kulturen geprägt, in denen gegensätzliche Positionen Geltung haben und nebeneinander bestehen können. Grenzen dieser Vielfalt werden durch das Grundgesetz und die Menschenrechte definiert" (ebd.).

einvernehmliche Lösungen zu suchen unter Beteiligung der Betroffenen (Hessisches Islamforum 2005).

Bemerkenswert ist, dass sich die Konfliktlinien innerhalb der Dialoggruppen von Debatte zu Debatte verschieben können; unseren Feldbeobachtungen zufolge verlaufen die Auseinandersetzungen mitnichten immer entlang konfessioneller Loyalitäten, sondern auch generationsbezogene, statusbezogene oder geschlechterbezogene Verbundenheiten treten gelegentlich zu Tage, wie wir an folgendem Beispiel aufzeigen möchten: Es geht bei einem Dialogtreffen in einer Großstadt in Mitteldeutschland um die gesellschaftliche Situation von muslimischen Frauen, ihre Ausgrenzungserfahrungen und darum, gemeinsam über Gegenstrategien nachzudenken. Für die Einführung in die Thematik sind zwei Referentinnen (eine muslimisch, die andere nicht) eingeladen. Die muslimische Referentin erläutert zunächst, dass Musliminnen im Spannungsverhältnis zwischen der muslimischen Gemeinschaft und der christlich-säkularen Gesellschaft stünden. Grundsätzlich seien sie *Stigmatisierungen ausgesetzt, wenn muslimische Frauen selber das Heft in die Hand nehmen*. Sie müssten sich den Strukturen anpassen und hätten das Problem, wegen der bestehenden Gemeindestrukturen bei den Dachverbänden durchzufallen. Die Referentin bedauert ferner die schlechte Vernetzung unter muslimischen Frauen. Ein muslimischer Akteur fragt (fast provokativ), *ob der Staat das Zusammenleben nicht regeln kann? Was sollen wir denn tun?* Die erste Referentin antwortet, dass die Frauen ihre Anliegen selber in die Hand nehmen müssten; sowohl von den Verbänden als auch von staatlicher Seite würden sie nicht (als Akteurinnen) wahrgenommen. Sie verweist auf das patriarchal-religiöse System, für das solche Blindstellen konstitutiv seien. Daran anschließend zeigt die zweite Referentin an Fallbeispielen auf, wie es muslimischen Studentinnen, etwa bei der Suche nach Praktikumsplätzen ergeht, welche Hürden sie im Studium und in der Berufswelt zu bewältigen haben und resümiert, dass es in der Gesellschaft am Problembewusstsein für ihre schwierige Lage mangele und es zu wenig Unterstützung für sie gebe.

Es gibt kaum Diskussionsbedarf, die mehrheitlich anwesenden Männer zeigen sich wenig interessiert an dem Thema. Die beiden Referentinnen lassen sich nicht aus der Ruhe bringen, gleichwohl sie sich ärgern über die anwesenden Männer, insbesondere die Muslime, die über Habitus und Duktus zu verstehen geben, dass die das Thema als nicht so bedeutsam erachten. Immerhin offenbart ein muslimischer Akteur seine Sicht der Dinge: Der Staat erschwere das Leben und Wirken von Musliminnen; faktisch gebe es Berufsverbote trotz guter Abschlüsse – und er fordert, nicht nur den Ist-Zustand zu beschreiben, sondern

aufzuzeigen, wie die Betroffenen aus dem Dilemma herauskommen könnten. Seine Kritik ist an die Referentinnen gerichtet; er scheint unzufrieden mit ihrer Problemanalyse, in der auch die Strukturen der islamischen Verbände als Emanzipationshürden angesprochen wurden, und möchte den Blick offenbar weniger nach innen richten, sondern verbandsexterne Faktoren und gesellschaftliche Gegebenheiten als Hindernisse geltend machen. Daraufhin erwidert die muslimische Referentin: Die Mehrheitsgesellschaft grenze auch aus. Das Grundproblem sei, dass muslimische Frauen keine Lobby hätten, sie würden nicht hinreichend vertreten, auch nicht durch ihre islamischen Verbände. Es folgt eine Debatte unter den Teilnehmerinnen des Treffens, welche Strategien zielführend sein könnten. Die muslimische Referentin plädiert sodann für autonome Frauengruppen, diese würden Pluralität und Demokratiefähigkeit widerspiegeln. Daraufhin gesteht der erste Sprecher (im Übrigen der einzige Mann, der sich ernsthaft in die Diskussion einbringt) ein, dass es *bei den Verbänden in dieser Hinsicht Nachholbedarf* gibt; er proklamiert nun: *Es muss Bewegung rein kommen in die Verbände, Frauen müssen in den Vorstand!* Eine muslimische Teilnehmerin erklärt, dass es große Angst innerhalb der Verbände vor Machtverlust gebe; daraufhin ergänzt eine andere Akteurin, dass die Verbände auch Akzeptanz gewinnen könnten, wenn es in den eigenen Reihen kritische Stimmen gibt. Nach einigem Hin und Her beschließt die Dialoggruppe auf Vorschlag des christlichen Moderators, eine Stellungnahme zu dieser Thematik zu formulieren, die eine Arbeitsgruppe erarbeiten soll.[49] Das Ziel sei *zu sensibilisieren: wie überzeugen wir Verbände und Unternehmen?*, erklärt die zweite Referentin und appelliert an die Gruppe: *Da müssen wir zusammenhalten!* Interessant an diesem Fallbeispiel ist, dass sich die christlichen und säkularen AkteurInnen größtenteils aus dem Disput heraushalten; sie wollen sich nicht einmischen, weil sie ihn als intrakonfessionellen Konflikt wahrnehmen und offenbar meinen, das müssen die MuslimInnen untereinander ausmachen (und signalisieren doch durch Gesten wie Nicken oder Kopfschütteln ihre eigene Haltung).

49 Der von einer Arbeitsgruppe erarbeitete Entwurf wurde im Vorfeld der Sitzung per E-Mail verschickt und liegt auch auf den Sitzungstischen aus. Allerdings kommt es nicht zur Diskussion darüber, weil zu wenige der Anwesenden den Entwurf gelesen haben und er überdies so lang ist, dass er nicht in einer kurzen Lesepause gelesen werden könnte.

Konflikt und Interessengemeinschaft

Nicht nur Konflikte innerhalb der Dialoggruppe, sondern auch Konfliktfelder außerhalb des konkreten Dialoggeschehens werden beim interreligiösen und interkulturellen Austausch bearbeitet: So z. B. nach der der Abstimmung in der Schweiz zum Minarettverbot, als ein christlich geprägter Teilnehmer eines überregional agierenden Dialogforums in die Runde fragt, *was ist jetzt unsere Aufgabe angesichts dieser Entwicklungen in der Schweiz?* Der Moderator dieses Dialogforums, ein erfahrener Dialogakteur, antwortet darauf entschlossen: *Wir müssen schnell, langfristig und beharrlich reagieren; man darf sich nicht entmutigen lassen.* Die Internationale Woche gegen Rassismus sei ein *sehr gutes Lernfeld: Wir haben gelernt, wie man Themen aufgreift und umsetzt,* und dies ermögliche ihnen als Dialoggruppe nun, effektiv zu handeln. Im Weiteren erklärt er, früher habe es ein missmutiges Publikum bei solchen Veranstaltungen gegeben oder niemand sei gekommen; davon dürfe man sich jedoch nicht entmutigen lassen, denn *die größte Gefahr ist es, wenn man den anderen das Feld überlässt!* Und deshalb sei es wichtig, gemeinsam zu handeln und weitere Kooperationspartner zu suchen. Die Dialoggruppe einigt sich sodann auf ein gemeinsames Vorgehen, um die Öffentlichkeit über aktuelle anti-islamische Tendenzen zu informieren und die mit dem Entscheid verbundenen Probleme zu sensibilisieren. Deutlich wird hieran, dass sie sich gerade im Konfliktfall als Interessengemeinschaft verstehen und zusammenrücken; offenbar bieten Dialoge einen angemessenen Rahmen, Ängste wie auch Enttäuschungen oder Gefühle der Ohnmacht zu bearbeiten und über konkrete Gegenmaßnahmen zu reflektieren.

In der Gesamtschau erweisen sich die Kontroversen als konstruktiv für alle Dialogbeteiligten: Die AkteurInnen werben um Vertrauen und ergreifen Maßnahmen zur gegenseitigen Vertrauensbildung, bspw. wenn sie einander rundum in die Räume ihrer Religionsgemeinden einladen und Menschen zusammenbringen, die sich sonst nicht begegnen würden. Sie beschäftigen sich mit Anliegen und Bedürfnissen der DialogpartnerInnen, müssen sich mit den Erklärungen ebenso wie mit den Vorbehalten ihrer DialogpartnerInnen befassen, trainieren damit den Perspektivwechsel sowie ihre Konfliktfähigkeit und suchen nach gemeinsamen, für alle tragfähigen Lösungen. Sie verfolgen von der ganzen Dialoggruppe getragene Projekte, formulieren hierfür gemeinsame Wertvorstellungen und Ziele, die sie nach außen tragen und damit im öffentlichen Raum sichtbare Zeichen ihres gemeinsamen Wirkens setzen.

Auffällig ist, dass für gruppeninterne Auseinandersetzungen der Begriff ‚Konflikt' möglichst gemieden wird. Im Verständnis der DialogakteurInnen scheint ihm etwas Anrüchiges anzuhaften, was sicherlich mit ihrem auf Eintracht und Ausgewogenheit hin orientierten Selbstbild zusammenhängt. Dass es beim interreligiösen Dialog vielfach um Konkurrenzen, um Begehrlichkeiten und konkrete Interessen(durchsetzung) geht, wird von ihnen nicht ganz negiert, jedoch als Randerscheinung eingestuft.

Gerne weisen sie hingegen darauf hin, dass Dialogprojekte oftmals als Kooperations-Netzwerke in Erscheinung treten. Da es vielerorts keine anderen kommunalen Gesprächsforen zwischen Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft und muslimisch geprägten MigrantInnen gibt, kommt den christlich-islamischen Dialoginitiativen eine stellvertretende, vor allem auch sozial-, integrations-, kommunalpolitisch relevante Funktion zu. Schließlich werden interreligiöse und interkulturelle Dialogprojekte als Vermittlungsinstanz bei Konflikten wahrgenommen und die DialogakteurInnen gelten als AnsprechpartnerInnen für unterschiedliche Institutionen, die mit religiös und kulturell konnotierten Problemlagen konfrontiert werden, bspw. an Schulen mit muslimischen Eltern oder bei Bauvorhaben, die von MuslimInnen ausgehen. Nicht nur kommunale Behörden greifen vielfach auf gewachsene, bewährte Dialognetzwerke und Kompetenzen der AkteurInnen zurück, sondern auch MedienvertreterInnen treten an diese heran, wie wir bei unseren Feldbesuchen beobachten konnten. Auf diese Weise können Dialogprojekte ihre Problembearbeitungsfähigkeiten ebenso wie ihre (auch im Dialog angeeigneten bzw. gefestigten) Konfliktlösungskompetenzen unter Beweis stellen.

7.3 Subjektbezogene Ebene: Integration über interaktive Sinnstiftung

Interreligiöse und interkulturelle Dialoge sind dynamische und interaktiv gerahmte Prozesse, die die AkteurInnen kollektiv gestalten. So individuell unterschiedlich die Dialogbeteiligten auch sein mögen, ist ihnen die Suche nach Sinn, nach *interaktiver Sinnstiftung* durch gemeinsame Erlebnisse im Dialog gemein. Offenbar geht es ihnen darum, (neue) Einsichten und Erfahrungen im Austausch zu gewinnen, voneinander zu lernen und dies nicht nur in Bezug auf religiöse Glaubensinhalte. Dialogveranstaltungen werden von ihnen als Lernorte aufge-

fasst, an denen sie sich bewusst, mit einer verantwortungsethischen Intention für integrationsbezogene Belange einsetzen und mit sozialen, das zivilgesellschaftliche Zusammenleben betreffenden Fragen befassen. Die Begegnung mit der/dem ‚Anderen' und das gemeinsame Handeln werden als sinnstiftend erfahren, die DialogakteurInnen setzen damit auf die Selbstwirksamkeit der Begegnung.

7.3.1 Gemeinsame Lernreisen

Die Überzeugung, dass im Dialog gegenseitiges Verständnis, Vertrauen, auch Wertschätzung wachsen können, darüber hinaus konfessionsübergreifende Bündnisse und Kooperationen entstehen oder sich festigen, bestärkt die AkteurInnen in ihrem interreligiösen Engagement. Bei dieser Einschätzung handelt es sich auch um eine subjektive Sinnkonstruktion, die den interreligiösen Austausch als Gemeinsinn (und Moral) generierende Praxis ausweist. An einem Fallbeispiel aus Norddeutschland möchten wir beispielhaft verdeutlichen, dass die Beteiligten den Austausch an sich als gutes Miteinander betrachten und nicht nur als Mittel zum Zweck: Bei einem regional ausgerichteten Dialogtreffen stehen der Glaube der TeilnehmerInnen und ihre religiösen Praxen auf der Tagesordnung. Nachdem ein Muslim seine Position dazu formuliert hat, und von einem nicht-muslimischen Dialogpartner mit den Worten *bei Euch Muslimen ist alles so undurchsichtig, da weiß man nicht, woran man ist!* aufgezogen wird, greift ein anderer christlicher Akteur ein, indem er Letzteren ermahnt: *Du nimmst nicht seine Position wahr, sondern nimmst ihn* [i. e. den muslimischen Sprecher] *wörtlich*. Er regt nunmehr an, *zumindest zu versuchen, das eigentliche Anliegen, seine religiösen Überzeugungen zu verstehen* – und sich nicht an einzelnen, eventuell unglücklichen Formulierungen festzubeißen, das führe nicht weiter. Der muslimische Akteur hört (recht gelassen) zu und dankt seinem Vorredner für die Intervention – erklärt dann aber, dass er es *gar nicht so schlimm* finde, wenn sein Verhältnis zum Glauben nicht sofort verstanden würde, sie seien doch hier, um miteinander zu reden! Daraufhin lachen sie alle – und das gemeinsame Lachen wirkt in der Situation wie ein versöhnendes Ventil, das die AkteurInnen zur Gemeinschaft vereint. Die Beteiligten betonen hernach, dass alle Menschen trotz ihrer Unterschiede gleich seien – und jedeR in der Gruppe über spezifische Kenntnisse und Fähigkeiten verfüge und ebenso Defizite mitbringe, über die sie hier nicht richten wollten ebenso wenig wie über ihre Traditionen und Religion.

Prototypisch zeigt sich in diesem Statement die Haltung vieler Dialoggruppen, demnach kulturelle und religiöse Differenzen weder eingeebnet noch im Sinne einer Ausgrenzung der ‚Anderen' instrumentalisiert werden sollten. Hier fungieren solche Grenzziehungen vor allem als Marker von sozialen Beziehungsstrukturen.

Interkulturelle Vergemeinschaftung

Die Dialogpraxis befördert eine kultur- und religionsübergreifende Vergemeinschaftung und Solidarisierung auf der Grundlage geteilter Einschätzungen und Empfindungen. Der regelmäßige Kontakt schafft anscheinend eine spezifische Verbundenheit zwischen den AkteurInnen, die einander ohne das interreligiöse Projekt wohl eher nicht begegnet wären – und sich außerhalb der Dialogsituation zumindest in einigen Initiativen auch nicht weiter miteinander auseinandersetzen, in anderen wiederum freundschaftliche Beziehungen pflegen.[50] Für so manche autochthone TeilnehmerInnen – so haben wir bei Gesprächen am Rande unserer Feldbesuche mitbekommen – ist es gar der einzige Kontakt zu und Austausch mit muslimisch geprägten Menschen, nicht wenige haben islamische Einrichtungen oder Gebetshäuser erstmalig im Rahmen der Treffen ihrer Dialoginitiative besucht (vgl. hierzu Abb. 4.24). Dies verweist einmal mehr auf die gemeinschaftsstiftende, integrative Dimension des Dialogs, die trotz zahlreicher Auseinandersetzungen und möglicher Meinungsverschiedenheiten bei den Treffen auf subjektbezogener Ebene zum Tragen kommt. Die Kontakte, die im Rahmen des interreligiösen Austauschs stattfinden, sprechen die Beteiligten auf emotionaler Ebene an und setzen Prozesse in Gang, die vielerorts vor allem auch innerhalb der Dialoggruppe zum Abbau von diffusen Ängsten und Vorbehalten gegenüber dem/der ‚Fremden' führen und soziale Bindungskräfte entfalten können.

Angesichts der Tatsache, dass das Bild vom Islam in Deutschland weitestgehend negativ attributiert ist (wird doch MuslimInnen generell eine hohe Ge-

50 Bei einer von uns besuchten Dialoginitiative gehen die TeilnehmerInnen regelmäßig nach dem Treffen in ein nahe gelegenes Lokal, um den Abend gemeinsam ausklingen zu lassen – und den Dialog in einer anderen Umgebung und Atmosphäre weiterzuführen. Bei den Islamforen werden die Mittagspausen für den Auf- uns Ausbau von überregionalen Netzwerken genutzt.

waltbereitschaft und politischer Radikalismus unterstellt[51]), ist es den DialogakteurInnen ein grundsätzliches Anliegen, gemeinsam gegen die in den öffentlichen Debatten vorfindlichen Vorurteile zu arbeiten. Sie wenden sich gegen pauschale Zuschreibungen und plädieren etwa bei öffentlichen Informationsveranstaltungen (wie bspw. den jährlich stattfindenden Integrationswochen und Islamwochen, an denen sich nahezu alle von uns besuchten Dialoginitiativen beteiligen) mit Blick auf die gesellschaftliche Mehrheit dafür, genauer hinzusehen. Insbesondere seien die vielschichtigen Entstehungsprozesse religiöser Vorstellungen zu berücksichtigen wie auch die unterschiedlich gelebten religiösen und kulturellen Alltagspraxen von MuslimInnen. In solchen Debatten verbünden sich die DialogakteurInnen zu *Gleichgesinnten*, um gegen undifferenzierte Vorstellungen und Vorhaltungen (außerhalb des Dialoggeschehens) gegenüber MuslimInnen vorzugehen und leisten nach außen gerichtet Sensibilisierungs- und Aufklärungsarbeit. Nach innen gerichtet fühlen sie sich demgegenüber in der Verpflichtung, kritische Fragen aneinander zu stellen und durchaus auch konfliktträchtige Debatten im Rahmen ihrer Treffen anzustoßen und zu führen (um dann nach internen Klärungsprozessen wieder als Verbündete nach außen zu treten). *Es gibt auch viel Frust und Distanzierung*, resümiert ein langjähriger Akteur bei unserem Fokusgruppengespräch mit christlichen AkteurInnen seine Dialogerfahrungen, *aber in der Breitenwirkung können wir doch wichtige Signale für die Öffentlichkeit senden – und zu einem guten Miteinander beitragen*, ergänzt eine andere. An diesen Statements deutet sich an, dass sich infolge gemeinsamer Erfahrungen in der Dialogpraxis die Wahrnehmung von *ingroup* und *outgroup* verschiebt: Standen sich zunächst christlich-säkulare Autochthone auf der einen Seite und muslimische Allochthone auf der anderen Seite gegenüber, lassen sich durch das gemeinsame Dialogengagement Grenzverschiebungen ausmachen, wird infolge gemeinsamer Dialogerfahrungen doch unterschieden zwischen der interreligiösen Dialoggruppe als *ingroup* (mit Insiderwissen) und Externen (sich nicht am Austausch Beteiligenden) als *outgroup*.

51 Darauf verweist bspw. eine Umfrage bezüglich der Einstellungen der Deutschen zum Islam, die das Institut für Demoskopie Allensbach im Auftrag der Frankfurter Allgemeinen Zeitung erhoben hat: Demnach assoziieren 83 Prozent der Befragten den Islam mit Fanatismus und Radikalismus, hingegen betrachten sie zu 80 Prozent das Christentum als Religion der Nächstenliebe und der Menschenrechte zu 71 Prozent (*Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 17. Mai 2006, S. 5).

Selbstbildung und gesellschaftliche Aufklärung

Der interreligiöse und interkulturelle Dialog steht in der Perspektive der AkteurInnen sowohl für eine gesellschaftliche Sensibilisierung oder Aufklärung wie auch für die Selbstbildung der TeilnehmerInnen. Entsprechend umfassen ihre Anstrengungen neben dem inhaltlichen Austausch innerhalb der Dialoggruppe zahlreiche nach außen gerichtete Aktivitäten: Es handelt sich hierbei um gemeinsam erarbeitete Handreichungen für die Öffentlichkeit[52], Informationsveranstaltungen und Diskussionsabende[53], Lesungen zu besonderen Anlässen[54], Bildungsreihen (teilweise in Kooperation mit öffentlichen Bildungsträgern)[55], interreligiöse Stadtrundfahrten, gemeinsame Gebetsveranstaltungen, Organisation der Islamwochen und Beteiligung an den Integrationswochen u. ä. Mit der Intention, individuell wie auch kollektiv *beispielgebend* zu wirken, arbeiten die AkteurInnen an gemeinsam verfassten Stellungnahmen (Presseerklärungen, Positionspapieren, Flyern o. ä.), die teilweise auch ethische Handlungsmaximen transportieren. Exemplarisch stehen hierfür die Leitsätze und Ziele des Interreligiösen Arbeitskreises Kiel:

1. Wir achten darauf, dass die Würde des anderen nicht verletzt wird. Wir lassen in gegenseitiger Achtung dem anderen die Freiheit seines Glaubens und nutzen die Veranstaltungen nicht dazu, andere zu bekehren oder zu missionieren.

---

52 Das Deutsche Islamforum informiert bspw. in einer Handreichung über die „Scharia als Glaubensweg von Muslimen" (Deutsches Islamforum 2006*b*).

53 Statt vieler sei hier das Bremer Projekt zur Umgestaltung des Rembertitunnels angeführt, das eine Podiumsdiskussion organisiert zum Thema „Frieden konkret": Vom Umgang miteinander. Religionsvertreter diskutieren im Rathaus am 2. Februar 2011. URL: http://www.rembertitunnel.de/home.htm, besucht am: 11.01.2011.

54 Bspw. beteiligt sich das Deutsche Islamforum, das in enger Kooperation mit dem Abrahamischen Forum arbeitet, an gemeinsamen Lesungen, für die „in Erinnerung an den 11. September 2001 eine Erklärung erarbeitet [wurde]. Sie soll in der Zeit vom 9.–11. September 2011 gemeinsam von Juden, Christen und Muslimen in Moscheen, Synagogen und Kirchen verlesen werden – möglichst in Zusammenhang mit dem Freitagsgebet, der Sabbatfeier und dem Sonntagsgottesdienst am 11. September 2011. Damit wird öffentlich gemacht, dass Gewalttaten wie am 11. September 2001 von Juden, Christen und Muslimen verurteilt werden", formulieren sie auf ihrem Einladungsflyer.

55 Z. B. organisiert das Haus der Religionen Hannover eine Veranstaltungsreihe zum Thema Wirtschaftsethik in den Religionen an, URL: http://www.haus-der-religionen.de/node/38/; besucht am: 11.01.2011.

2. Wir wenden uns dagegen, dass die Religion für politische Zwecke missbraucht wird.

3. Wir wenden uns gegen die Anwendung von Gewalt und treten dafür ein, dass Konflikte gewaltfrei gelöst werden.
(Interreligiöser Arbeitskreis Kiel o. J.*b*)

Ein geteilter Wertekodex – im Hinblick auf das Verhalten und die Kommunikation innerhalb des Dialogkreises, aber auch darüber hinaus etwa bezüglich eines friedlichen Miteinanders und Gerechtigkeit, Respekt und Achtung voreinander u. ä. – wird von den DialogakteurInnen als grundlegend für ihre Arbeit erachtet und es ihnen wichtig, diese gemeinsamen Werte kundzutun. Einige Dialoginitiativen haben Regeln für den Dialog bzw. Arbeitsgrundlagen verfasst,[56] um sichtbar zu machen, dass sie trotz individueller Unterschiede auf einer gemeinsamen Basis von (weltanschaulichen und teilweise auch religiösen) Überzeugungen und Prinzipien handeln.

Hierbei ist den Dialoggruppen wichtig, authentisch zu wirken; bei öffentlichen Veranstaltungen legen sie bspw. großen Wert darauf, möglichst mit VertreterInnen aller am Dialogkreis beteiligten Religionsgemeinschaften zu erscheinen, soll der Öffentlichkeit doch gezeigt werden, dass religions- und kulturübergreifende Kooperationen möglich sind, und mehr noch: dass das Fundament solcher Bündnisse tragfähig ist, um im Konfliktfall (in der Nachbarschaft, in der Schule, auf dem Arbeitsplatz wie auch in anderen Kontexten) vermittelnd eingreifen zu können.

Differenz und Ambiguität

Die Dialoggruppen begeben sich auf eine *gemeinsame Lernreise*, wie es eine Akteurin aus Süddeutschland nennt, und erachten hierfür kulturelle und/oder religiöse Differenzierungen als grundlegend. *Der christlich-islamische Dialog bestärkt*, so eine christliche Teilnehmerin unseres Fokusgruppengesprächs, *zunächst das Ent-Fremden, das später überwunden werden muss.* Einige hätten diffuse Vorstellungen vom Gegenüber, auch vermittelt über die Medien, und teilweise schwirrten Vorurteile in den Köpfen, die im Dialog bearbeitet und richtiggestellt werden könnten. Wichtig sei, sich mit den kulturellen und religiösen Differenzen nicht

56 Beispielhaft möchten wir auf die Arbeitsgrundlage für das Deutsche Islamforum hinweisen (Deutsches Islamforum 2006*a*).

zu verstecken, sondern diese bewusst und produktiv in den Austauschprozess einzubringen.

In einem solchen Anspruch schwingt die Erwartung mit, dass die DialogakteurInnen spezifische Eigenschaften oder Verhaltensmuster aufgrund ihres religiösen und kulturellen Zugehörigkeitsgefühls mitbringen. In manchen Situationen führt diese Erwartungshaltung freilich dazu, dass die Beteiligten einander über stereotypisierende, homogenisierende Zuschreibungen und gegenseitige Projektionen konstruieren: Wenn etwa (wie vorher bereits erwähnt) bosnische MuslimInnen bei einem Dialogtreffen in Süddeutschland als die verlässlicheren DialogpartnerInnen (hier im Vergleich zu den türkischen AkteurInnen, die in der konkreten Situation gar nicht vertreten sind) eingestuft werden, schließlich seien sie Europäer, ist dies zumindest den bosnischen MuslimInnen gegenüber wertschätzend gemeint. Gleichzeitig jedoch steckt in dieser Äußerung eine Verknüpfung von Ethnizität und Verlässlichkeit; es wird also eine ‚kontinentale' Scheidelinie konstruiert und die Begründung für die größere Verlässlichkeit baut ebenso auf stereotypisierenden Zuschreibungen wie auch auf einem idealisierten europäischen (Selbst-)Bild der autochthonen Seite auf (und diskreditiert im Übrigen die türkische Gemeinde). Hieran lässt sich erkennen, dass beim interreligiösen Austausch Differenzen auch aufrechterhalten bzw. zugespitzt werden.

Attributierungen, die die Eigengruppe (bewusst oder unbewusst) idealisieren und als höherwertig betrachten, hingegen die Fremdgruppe tendenziell als minderwertig einstufen, lassen sich in vielfältigen Gruppenprozessen beobachten und sind kein spezifisches Kennzeichen des interreligiösen Dialogs. Und dennoch ist die Diskrepanz zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung von Autochthonen und Allochthonen *symptomatisch* für das von uns untersuchte Feld. Von daher verwundert es nicht, wenn AkteurInnen pauschalisierende, homogenisierende Attributierungen durch ihre DialogpartnerInnen beklagen: Im Fokusgruppengespräch mit MuslimInnen monierten einige von ihnen, sie seien bei Dialogtreffen wiederholt dichotomisierenden Zuschreibungen ausgesetzt; die zugrunde liegenden Denkschemata, die Vorbehalte gegenüber muslimisch geprägten Menschen würden beim interreligiösen Austausch selten oder nur unzureichend aufgebrochen, deswegen müssten sie sich immer wieder erklären und rechtfertigen. Und auf der anderen Seite ärgerten sich verschiedene christliche TeilnehmerInnen unseres Fokusgruppengesprächs darüber, dass sie in muslimischen Kreisen recht starr und undifferenziert wahrgenommen würden; MuslimInnen

würden sie, die christlich-säkularen AkteurInnen als homogene Gruppe betrachten, manchmal sogar mit der Mehrheitsgesellschaft bzw. den islamkritischen Bevölkerungsteilen gleichsetzen – ohne dabei zu berücksichtigen, dass gerade die im Dialog beteiligten autochthonen AkteurInnen sich durch ein überdurchschnittliches Interesse an und Engagement für MuslimInnen auszeichneten.

Offenbar verfangen sich auch die AkteurInnen – trotz bester Absichten – im Dialog in wechselseitigen Zuschreibungen, die mancherorts (gerade wenn sie als verletzend empfunden werden) auch zu verfestigten Positionen und Abgrenzungen führen. Es ist davon auszugehen, dass u. a. die von den Massenmedien erzeugten Bilder und Stereotypen bezüglich des Islams Begegnungen innerhalb interreligiöser und interkultureller Dialogprojekte begleiten, und gerade wenn es (noch) keine gefestigte Vertrauensbasis gibt, in einigen Dialoggruppen zu Verunsicherung oder Irritation führen. Angestrebte Ziele der Dialoggruppen, bspw. im Hinblick darauf, einander mit Achtung und Wertschätzung zu begegnen und dabei die Spirale gegenseitiger Projektionen oder Schuldzuweisungen zu durchbrechen, wird – so gestehen AkteurInnen selber ein – nicht immer erreicht.

Bemerkenswerterweise bricht auch nach gegenseitigen Vorhaltungen, sogar massiver Kritik der Dialog selten ab, sondern die AkteurInnen begeben sich immer wieder in den religionsübergreifenden Austausch, um sich mit dem/der Anderen auseinanderzusetzen. Ritualisierte Handlungsabläufe, in die der interreligiöse Austausch eingebettet ist – etwa die Einladungspraxis, Begrüßungshandlungen, die Besprechung der Tagesordnung oder auch Verabschiedungsrituale – unterstützen eine geregelte Konfliktaustragung, sie verleihen solchen Konflikten gewissermaßen den Charakter einer ‚Zeremonie' (siehe auch Hüttermann 2006, S. 86). Im Zuge dessen können die AkteurInnen ihre Ambiguitätstoleranz im Dialog trainieren und erweitern. Sie lernen Abweichungen (etwa in Äußerungen und im Handeln ihrer DialogpartnerInnen) von dem, was sie als ‚normal' empfinden, zu akzeptieren und nicht als Bedrohung einzustufen, lernen Dissonanzen auszuhalten und schulen so in der Interaktion ihre Pluralismusfähigkeit. Nicht nur für die *zwischenmenschliche Ebene ist der Dialog vor Ort so wichtig,* wie ein muslimischer Dialogakteur bei unserem Fokusgruppengespräch meint, sondern ebenso für das demokratische Selbstverständnis der Beteiligten.

Kollektive Selbstbehauptung und apologetische Selbstvergewisserung

Während die DialogakteurInnen nach außen als Verbündete, in demonstrativer Geschlossenheit in Erscheinung treten (und so gesehen werden wollen!), lassen sich in der Binnenperspektive (wie oben dargelegt) durchaus Tendenzen der Abgrenzung zwischen den AkteurInnen innerhalb einer Dialoggruppe (auch als Form einer Selbstbehauptung) und religiöse Grenzziehungen ausfindig machen. Dies verwundert nicht, baut doch der christlich-muslimische Austausch auf religiösen Beziehungsstrukturen auf, für die der/die ‚Fremde' konstitutiv ist. In der Dialogpraxis positionieren sich die Beteiligten (meistens) bewusst als ethnische und/oder religiöse AkteurInnen, indem sie habitualisierte Handlungs- und Wahrnehmungsmuster in einen kulturbezogenen Kontext stellen und im Sinne einer kulturellen und/oder religiösen Identifikation interpretieren. Es handelt sich hierbei sowohl um Selbstattributierungen als auch um Fremdzuschreibungsprozesse, die dazu beitragen, dass sich in der Dialogpraxis (nicht nur religiöse) Identitäten stärker konturieren und festigen. Die Bedeutung des christlich-muslimischen Austauschs für die Beteiligten reflektierend erklärt ein christlicher Teilnehmer unseres Fokusgruppengesprächs: *Der Dialog bewirkt eine stärkere Verortung in der eigenen Religion und unterstützt die Identitätsbildung*. Und ein anderer Akteur ergänzt, es brauche *den Anderen zur Abgrenzung und Selbstvergewisserung*.

Abgrenzungs- und Selbstvergewisserungsprozesse können jedoch ebenso eine destruktive Dynamik entfalten, wenn nämlich die Identität der DialogpartnerInnen, ihre Lebens- und Glaubenspraxen der DialogpartnerInnen nicht nur als anders, sondern als befremdlich und daher veränderungsbedürftig wahrgenommen werden. Um es an einem Beispiel darzulegen: Ein christlicher Dialogakteur vertritt bei einem Treffen in einer westdeutschen Kleinstadt die Ansicht, MuslimInnen würden ihre religiösen Quellen keiner historisch-kritischen Exegese unterziehen (können) und der Islam sei nicht entwicklungsfähig. Damit drückt sich implizit ein (zivilisatorisches) Überlegenheitsgefühl aus: Der eigene Glaube und die damit verbundenen Wertvorstellungen werden als höherwertig empfunden und ChristInnen werden im Umgang mit ihren religiösen Schriften als fortschrittlicher dargestellt. Gleichzeitig steckt in diesem Statement eine Gegenüberstellung von ‚richtig' und ‚falsch': Der Akteur empfindet es geradezu als befremdlich, dass im Islam keine (selbst-)kritische Exegese zugelassen würde – und unterschlägt dabei (möglicherweise weiß er es auch nicht besser), dass es

ausgefeilte Methoden der Koranauslegung gibt (exemplarisch: Körner 2006).

Nicht nur das hier skizzierte Fallbeispiel, sondern auch andere im Rahmen unserer Feldbesuche beobachteten Gegebenheiten lassen den Dialog so manches Mal in einem Licht erscheinen, als gehe es im interreligiösen Austausch mitunter um einen Wettstreit der Kulturen und Religionen, meinen doch einige Beteiligte, die eigene Religion/Kultur als die bessere, die höherwertigere darstellen zu müssen. Insbesondere wenn beim Vergleich von religiösen Überzeugungen und Glaubensinhalten oder weltanschaulichen Konzepten diese *gegeneinander* positioniert werden, erweckt dies den Eindruck, der Dialog diene der kollektiven Selbsterbauung[57] – und führt *nolens volens* zu Legitimierungsdiskursen.

Tatsächlich begleitet so manche AkteurInnen die Sorge, zu viele Zugeständnisse zu machen (und sich das nachher von den jeweils eigenen Communities vorhalten lassen zu müssen). Ebenso wird in muslimischen Kreisen befürchtet, im Rahmen des Dialogs Missionierungs- oder Vereinnahmungsversuchen ausgesetzt zu sein.[58] Nicht nur deshalb arbeiten sie im Rahmen ihres Dialogengagements daran, den von außen auferlegten Zuschreibungen eine Selbstdefinition entgegenzusetzen, indem sie sich abgrenzen; sie möchten ihr ‚Anders-Sein' im Sinne des Islam-Mainstreams (vgl. S. 282 ff.) offen zeigen und ausleben dürfen und zugleich weiterentwickeln können (ohne dass ihr Identitätsentwurf essenzialisiert wird).

In Anbetracht der christlich-säkularen Dominanz empfinden es viele MuslimInnen geradezu als unausweichlich, sich (stärker) auf ‚eigene' Werte und Normen zu besinnen. Eine solche (von der Mehrheitsgesellschaft in der Regel als Abgrenzung und Integrationsverweigerung empfundene) Rückbesinnung dient in erster Linie der *Selbstbehauptung* in einer sozialen Umgebung, in der die eigenen Wertvorstellungen nicht in dem Maße Anerkennung erfahren wie gewünscht (und scheinbar in Konkurrenz zu denen der Mehrheit stehen). Ihre ‚Rückbesinnung' ist auch Ausdruck dafür, dass sie gesellschaftlichen Zuschreibungen schlechterdings entfliehen können, Religion scheint die zentrale Matrix ihrer Identität. Ein protestantischer Teilnehmer unseres Fokusgruppengesprächs

57 Auch in der Einschätzung eines Teilnehmers bei unserer internen Tagung mit wissenschaftlichen ExpertInnen wird der Dialog in erster Linie *für die eigene Erbauung, für die Erbauung der eigenen religiösen Identität* geführt; er meint, *es geht mehr um eine apologetische Selbstvergewisserung als um die Überzeugung der anderen.*

58 Auch die Kirchen haben Sorge, im interreligiösen Austausch zu viele Konzessionen einzugehen, wie die EKD-Handreichung zeigt.

findet es naheliegend, dass MuslimInnen im Dialog *die Frage nach der Identität in einem christlich-säkularen Kontext aufwerfen müssen.* Die Bewahrung religiös-kultureller Traditionen sei für sie (noch mehr als für die christliche Seite) ein identitätsstiftender Faktor. Ihre Anerkennung und Möglichkeiten ihrer Entfaltung werden in muslimischen Kreisen daher als wichtige Bausteine für eine gelingende Integration betrachtet – und sie setzen hierbei auf identitätspolitische Strategien (hierzu ausführlicher S. 282 ff.).[59]

7.3.2 Deutungskämpfe im Dialog

Trotz der oben beschriebenen Vergemeinschaftungstendenzen der AkteurInnen gibt es – wie vorher dargelegt – gruppenintern durchaus zahlreiche Meinungsverschiedenheiten und Konflikte. Diese können etwa durch unausgesprochene oder konkurrierende Vorstellungen bezüglich der Inhalte oder Ziele des religionsübergreifenden Austauschs ausgelöst werden, wie auch in divergierenden Sichtweisen auf ein Ereignis, bevorstehende Aufgaben etc. begründet liegen. Weil Wahrnehmungen immer subjektiv geprägt sind, unterliegt die Realität, also die Definition dessen, was die Wirklichkeit für die Subjekte ausmacht, einem fortdauernden Deutungsprozess (hierzu ausführlich Jäger und Jäger 2007). Und die DialogakteurInnen sind – ob sie wollen oder nicht – eingebunden in realitätskonstituierende Deutungskämpfe.

Schon die Art der Benennung (oder Tabuisierung) von Ereignissen oder Handlungen beeinflusst das Geschehen und kann die Dynamik des Austauschs verändern. Beim interreligiösen Austausch handelt es sich insbesondere um kollektive Bedeutungszuweisungen, die bestimmten Äußerungen oder Handlungen Wirkungsmacht verleihen.

Die Frage der Deutungshoheit ist zwar selten explizit Gegenstand der Auseinandersetzungen bei Dialogtreffen, kommt aber in unterschiedlichen Zusammenhängen zum Vorschein: Implizit wird sie bei den Debatten um die nächsten Zielsetzungen des Dialogprojekts oder bei der Festlegung der Themen für die Tagesordnung (sowohl in Bezug auf die Inhalte als auch auf die Reihenfolge der zu behandelnden Themen) aufgeworfen, wie auch bei der Anfertigung und der

59 Tendenzen der Selbstabgrenzung von muslimischen MigrantInnen und ihre verstärkte Identifikation mit ihrer Religionsgemeinschaft lassen sich auch als Antwort auf einen „tatsächlichen oder auch nur so empfundenen Mangel an Akzeptanz im Integrationsprozess" (Bade 2007, S. 46) deuten.

Genehmigung von Protokollen, geht es bei alledem doch darum, eigenen Vorstellungen und Wahrnehmungen darüber, was als relevant einzustufen ist, Geltung zu verleihen. Gerade wenn es sich um (integrations)politische, i. e. als brisant empfundene Aspekte im Dialog handelt, zeigen sich einige AkteurInnen beharrlich und verhandeln auch (für Außenstehende unbedeutend wirkende) Details sehr ausführlich – wohl aus Sorge, mit den eigenen Anliegen oder Positionen sonst ins Hintertreffen zu geraten.

Als Beispiel dafür, wie Deutungsansprüche geltend gemacht werden, möchten wir eine Auseinandersetzung skizzieren, die sich bei einem Treffen einer überregional agierenden Dialoggruppe in Süddeutschland zugetragen hat: Einführend hält ein Wissenschaftler, der aus einem muslimisch geprägten Kulturkreis stammt, einen Vortrag zum Thema „Angst der Muslime vor Vorurteilen der Mehrheitsgesellschaft". Darauf bezogen berichten einige TeilnehmerInnen des Treffens mit muslimischem Hintergrund von ihren (Ausgrenzungs-)Erfahrungen; sie zeichnen ein – verglichen mit den Ausführungen des Referenten – drastischeres Bild von Exklusion und institutioneller Diskriminierung in Deutschland und beschreiben in verschiedenen Variationen ihr Gefühl, trotz großer Anstrengungen nicht als gleichberechtigte Gesellschaftsmitglieder anerkannt zu werden; unterm Strich bleibe der Eindruck, so ein muslimischer Dialogteilnehmer, *nicht richtig dazuzugehören*. Verweigerte Anerkennung von Abschlüssen, Benachteiligung von migrantischen Kindern im Schulsystem sowie Behörden, die kein offenes Ohr für die Belange von MuslimInnen hätten, sind Gegenstand der Debatte.

Die von den MuslimInnen geschilderten Erlebnisse sind mit Kritik verbunden, die sich zunächst allgemein gegen die hegemonialen Strukturen, insbesondere aber gegen die Praxis staatlicher Einrichtungen richtet. Einem am Dialog kontinuierlich teilnehmender Behördenmitarbeiter behagt die vorgenommene Zustandsbeschreibung nicht, schließlich weist er die im Vortrag thematisierten und dann in der Diskussion angesprochenen Marginalisierungs- und Diskriminierungsmechanismen seitens der Mehrheitsgesellschaft als Unterstellung zurück. Er empfindet es als unangemessene bzw. als ungerechte Vorhaltungen und erklärt (aufgebracht): *Ich widerspreche ihnen nicht, dass sie solche Erfahrungen machen, dass es eine Diskriminierung gibt. Die erfahren auch Deutsche unter Deutschen. Das ist keine spezifische Migrantenerfahrung und ich habe es* [...] *gelinde gesagt, satt, immer dasselbe Muster zu bekommen. Ich weiß nicht, ob sie sich selbst*

als Opfer sehen […], *als jemand, der systematisch benachteiligt wird*. Er betont im Weiteren, so könne man das nicht stehen lassen und kritisiert dann, dass hier ein Bild dargestellt werde, dem er entgegen halten möchte, *dass wir eine offene Gesellschaft sind, dass es einen Sozialstaat gibt, dass es sehr viele Hilfsangebote gibt* […], *die eben nicht rechtfertigen, so eine negative, runde negative Aussage, die sie hier in den Raum stellen!*

Später in der Diskussion derselben Veranstaltung – es geht nunmehr um einen Rechtsstreit mit einer Landesverfassungsschutzbehörde und um den Vorwurf institutioneller Stigmatisierungen islamischer Gemeinden – weist ein anderer Behördenvertreter darauf hin, dass die Darstellungen nicht nur einseitig seien, sondern die vorgebrachten Argumente *völlig absurd* wären. Er schließt seinen Wortbeitrag wie folgt: *Ich habe hier keine Lust, mich als Vertreter eines* […] *Ministeriums auf die Anklagebank zu setzen*.

Mit ihren Äußerungen verwehren die beiden Staatsbeamten sich vordergründig gegen die aus ihrer Sicht illegitime Kritik seitens der MigrantInnen, indem sie deren in die Diskussion eingebrachten Erfahrungen relativieren, teilweise auch ihre Deutung der Erlebnisse/Geschehnisse in Frage stellen. Sie sind es gewohnt, selber Vorkommnisse einzuordnen und zu beurteilen; in diesem Fall wird jedoch ihre Definitionsmacht von den muslimischen DialogakteurInnen infragegestellt und ihnen (teilweise) abgesprochen. Die Behördenvertreter befürchten (ihrer repräsentativen Rolle entsprechend), die Glaubwürdigkeit staatlicher Institutionen würde damit auf dem Prüfstand stehen. Als Vertreter der Mehrheitsgesellschaft und des Staates fühlen sie sich angegriffen, auch diskreditiert und fordern daher die muslimischen DialogakteurInnen mit Nachdruck zu einer differenzierenden Reflexion und Darstellung auf. Damit möchten sie einerseits das eigene (in ihren Augen verunglimpfte) Erscheinungsbild zurechtrücken; anderseits geht es ihnen auch darum, die Deutungsmacht über die Debatte (zurück) zu gewinnen.

Losgelöst von der Frage, ob die von den MuslimInnen vorgebrachte Kritik berechtigt und adäquat adressiert war, zeigt sich an dieser Auseinandersetzung exemplarisch, dass es in interreligiösen Dialogen nicht primär um den Austausch von Argumenten geht, sondern auch um die Klarstellung von Positionen und Perspektiven. Die AkteurInnen wollen beim christlich-muslimischen Austausch ihre Ansichten kundtun, ihre Sorgen und Probleme darlegen und dabei Deutungsansprüche geltend machen. Ob beabsichtigt oder nicht, in jedem Fall

konfrontieren im oben skizzierten Fallbeispiel die muslimischen AkteurInnen die (Selbst-)Interpretationen der Mehrheitsgesellschaft mit ihrem Entwurf und generieren so einen Gegendiskurs zum hegemonialen Diskurs. Die interreligiöse Dialogpraxis bietet für sie nicht nur ein Forum zum Sichtbarmachen ihrer Anliegen und Bedürfnisse, sondern sie sehen hier auch eine Gelegenheit, ihren Deutungen Geltung zu verleihen.[60]

Verabsolutierung eigener Positionen

Als ein großes Problem in diesem Zusammenhang wurde die *Verabsolutierung der eigenen Positionen* nahezu wortgleich von christlichen wie auch von muslimischen AkteurInnen in unseren Fokusgruppengesprächen genannt (jeweils mit Blick auf die DialogpartnerInnen). Erfahrungsgemäß stehen in der interreligiösen Dialogpraxis die beteiligten MuslimInnen stellvertretend für ihre Glaubensgemeinschaft in der Kritik. Sie werden in Dialogveranstaltungen regelmäßig aufgefordert, konkret ihre religiöse Praxis zu erklären und/oder islamische Prinzipien zu rechtfertigen oder auch Vorkommnisse in muslimisch geprägten Ländern zu erläutern. Die Stellung der Frau und die Kopftuchfrage, Positionen des Islams zur Gewaltthematik und insbesondere der ‚Dschihad' sind in diesem Zusammenhang wiederkehrende Themen von interreligiösen und interkulturellen Dialogtreffen.

Die Wahrnehmung des Islams und von MuslimInnen als ‚das Fremde' erklärt und legitimiert scheinbar die Erwartungshaltung vieler christlich-säkularer Beteiligter, im Dialog gehe es primär um islamische Lebenspraxen und Glaubensinhalte. Exemplarisch kommt eine solche Haltung in der Frage einer evangelischen Dialogteilnehmerin in Norddeutschland zum Ausdruck, wenn sie den anwesenden Imam – den einzigen Muslim in der Runde, der sich schon länger im Dialog engagiert – fragt, *was machen Sie eigentlich in Ihrer Gemeinde* [i. e. Moscheegemeinde des Imams]*? Ich will nicht kritisieren, aber, inwiefern gibt es einen Austausch bei Ihnen?* Der Imam reagiert etwas irritiert, weiß zunächst nicht, worauf sich die Frage bezieht. Die Teilnehmerin konkretisiert deshalb: *Was kommt denn überhaupt in Ihrer Gemeinde an?* Im Weiteren fragt sie (in einem mahnenden Unterton), ob die Inhalte, die bei den gemeinsamen Dialogtreffen bespro-

60 Vgl. hierzu auch Hüttermann, der in der Wahrnehmung von vorher unbeachteten, marginalisierten Positionen durch die gesellschaftliche Mehrheit einen wichtigen Schritt für eine symmetrische Integration sieht (Hüttermann 2006, S. 154).

chen würden, von ihm auch in seine Moscheegemeinde getragen werden. Und noch bevor sie eine Antwort darauf erhalten hätte, wirft sie dem Imam vor: *Wir wissen ja nichts von Ihrer Gemeinde!* Die Rednerin appelliert nun direkt an den Imam, scheinbar liegt es an ihm, ihr, bzw. der christlich-säkularen Mehrheit, das islamische Gemeindeleben näher zu bringen. Gleichzeitig argwöhnt sie, dass von den im Dialogkreis besprochenen Inhalten (zu) wenig weiter getragen wird in die Moscheegemeinde, um dann einzugestehen, dass sie letztendlich zu wenig über diese weiß. Die Möglichkeit, auf die der Imam später aufmerksam macht, die Moschee zu besuchen, um dort die Mitglieder und ihre Arbeit näher kennen zu lernen, hatte sie nicht in Betracht gezogen. Aus ihrer Perspektive obliegt es dem Imam (bzw. der muslimischen Gemeinschaft), sich zu erklären. In der weiteren Debatte gesteht sich (auf Zutun der christlichen Gesprächsleiterin, der die Situation offensichtlich zu einseitig erscheint) die ganze Gruppe ein, *voneinander zu wenig zu wissen* und beschließt daher, sich reihum bei den beteiligten Gemeinden zu treffen, und den Austausch auf diese Weise zu intensivieren.

Grundsätzlich ist die Dialogpraxis geprägt von einer Deutungsüberlegenheit auf Seiten der Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft. Diese liegt nicht nur in ihrer zahlenmäßigen Dominanz begründet, sondern auch in ihrer vergleichsweise höheren Professionalisierung, rhetorischen Fähigkeiten und langjährigen Erfahrungen im öffentlichen Raum etc.; all dies zusammen bewirkt, dass sie ihren inhaltlichen Positionen in der Regel mehr Geltung und Durchsetzungskraft verleihen können.

Diskussionsklima und Streitkultur: Die Rolle der ModeratorInnen

Die Atmosphäre in den Dialoggruppen ist geprägt von den jeweiligen Beteiligten vor Ort, von den zwischenmenschlichen Beziehungen und dem Verhalten der AkteurInnen untereinander; die Art, wie sie einander zuhören und sich aufeinander einlassen, wie sie Ambiguitäten aushalten und mit Dissonanzen umgehen (können), ob sie an Kompromissen bzw. Lösungen orientiert arbeiten oder eher auf Positionen beharren, all diese Faktoren beeinflussen den Umgangston und das Diskussionsklima in den Dialogprojekten. Auch die Haltung oder die Eigenarten einzelner Personen können nachhaltigen Einfluss darauf haben, wenn sich ihr Stil (offen und kooperativ oder dogmatisch und unnachgiebig o. ä.) auf die Gruppe überträgt; manchmal genügen kurze (etwa aufmunternde, anerkennende oder kränkende, destruktive) Bemerkungen, die dem Austausch eine unvor-

hergesehene Richtung geben und positive wie negative Diskussionsdynamiken bewirken können.

Einen nachhaltigen Einfluss auf den religionsübergreifenden Austausch haben zweifelsohne die ModeratorInnen der jeweiligen Treffen. Von ihnen hängt maßgeblich das Gelingen oder Scheitern von interreligiösen und interkulturellen Dialogbegegnungen ab. Sie haben insofern eine exponierte Bedeutung, als dass das Projekt sehr von ihrem Engagement, ihrem inhaltlichen Kompetenzen sowie ihren Fähigkeiten, Meinungsverschiedenheiten und Konflikte auszutarieren und zu moderieren geprägt wird – und mindestens genauso entscheidend hängen die Einfluss- und Wirkungsmöglichkeiten der ModeratorInnen davon ab, ob sie von der gesamten Gruppe anerkannt und akzeptiert werden. Die ModeratorInnen übernehmen oftmals organisatorische Aufgaben: sie verschicken in der Regel Einladungen oder Erinnerungsmails im Vorfeld der Treffen, sie machen Vorschläge für die Tagesordnung, sind informiert über den Stand der Dinge und kennen die vorausgegangenen Debatten. Überdies koordinieren sie Termine und vermitteln zwischen den AkteurInnen, aber auch nach außen, gelten sie doch in der Regel als Ansprechperson für Interessierte wie auch für kommunale Behörden, die mit der Initiative in Kontakt treten wollen.

In den meisten von uns besuchten Dialoggruppen gibt es mindestens eine Person, der die Gesprächsleitung der Treffen obliegt. Mancherorts übernimmt die Leitung quasi selbstverständlich, der/die InitiatorIn des Dialogkreises, andernorts werden die ModeratorInnen in regelmäßigen Abständen von der Gruppe gewählt. Hierbei legen einige Dialoggruppen großen Wert darauf, dass die Moderation religionsbezogen paritätisch besetzt ist, andere messen diesem Aspekt keine größere Bedeutung bei. Während es unseren Beobachtungen zufolge eher eine untergeordnete Rolle spielt, ob die Gesprächsleitung in religiöser/kultureller Hinsicht paritätisch besetzt ist, erscheint es wichtiger, ob die Moderation im Austausch eine vermittelnde Rolle zwischen den Dialogbeteiligten einzunehmen in der Lage ist.

Welche Kommunikationsmuster und Konfliktaustragungsmodi bei einem Dialogprojekt letztlich zum Tragen kommen, hängt vor allem davon ab, ob die ModeratorInnen in einem wertenden oder ausgleichenden Impetus die Treffen leiten, wie sie mit heiklen Themen oder sog. Tabuthemen umgehen bzw. der Gruppe vorschlagen damit umzugehen. Insbesondere ihre Schlichtungskompetenzen (und -erfahrungen) beeinflussen die Gruppen- und Gesprächsdynamik

sehr. Um dies an einem weiteren Fallbeispiel zu konkretisieren: Bei einem Dialogtreffen in einer westdeutschen Kleinstadt fühlen sich die am Dialog beteiligten MuslimInnen bedrängt infolge von Vorhaltungen eines christlichen Akteurs (vgl. hierzu Fallbeispiel auf S. 271). In ihrer Resignation klinken sie sich mehr oder weniger aus dem Gespräch aus. Der christliche Leiter und Moderator des Dialogkreises fordert nun daher, *das wirklich zu trennen – die Frage der Gleichberechtigung der Frau im türkischen Staat* […] *und die Frage von Tur Abdin.*[61] *Und die Frage der Bombardierungen von Christen, die möchten wir bitte an einen Vertreter des türkischen Staates stellen*. Damit weist er die an die muslimischen AkteurInnen gerichtete Kritik zurück; er nimmt sie ein Stück weit in Schutz, indem er dafür plädiert, genauer zu differenzieren, an wen die Kritik zu adressieren sei. Mit seinem „wir" im Nebensatz appelliert er zudem an die Verbundenheit, die Zusammengehörigkeit des Dialogkreises, die eine diffamierende Haltung gegenüber Gruppenmitgliedern gewissermaßen verbietet.

Die Art der Moderation mit Dissonanzen umzugehen, ist oftmals entscheidend dafür, wie die Gruppe Konflikten begegnet, insofern haben sie eine *Vorbildfunktion*. Unseren Beobachtungen zufolge wird nicht erwartet, dass die ModeratorInnen in ihren Ansichten neutral sind, aber bei Meinungsverschiedenheiten bzw. in konfliktiven Situationen soll ihr Handeln ausgleichende Wirkungen haben. In ihren Händen liegt es schließlich, möglichen Dissens in der Gruppe durch Formgebung zu entschärfen und in Bahnen zu lenken, die nicht zu einer Verhärtung der Positionen führt, sondern deeskalierend wirkt und eine konstruktive Bearbeitung von Problemen ermöglicht. Durch die ‚Ritualisierung' der Konfliktaustragung (zu der die Gesprächsleitung bspw. dadurch beiträgt, indem sie den TeilnehmerInnen das Wort erteilt, sie ermahnt, einander nicht ins Wort zu fallen oder genauer zuzuhören und darauf hinarbeitet, Personen und Inhalte zu trennen; aber auch indem sie bestimmte Konfliktfelder isoliert und vertagt) wird der Konflikt besser handhabbar und für die AkteurInnen transparenter; sie können besser antizipieren, was auf sie zukommt und sich entsprechend vorbereiten – und damit eine konstruktive Streitkultur einüben.

Wenngleich nur ein Teil der ModeratorInnen über Schulungen in der Gesprächsführung oder Mediation verfügt, ist nach unseren Beobachtungen doch auffällig, dass die GesprächsleiterInnen der von uns besuchten Dialogprojekte in aller Regel aufgrund vielfältiger Erfahrungen diese Aufgabe zur Zufriedenheit

61 Angesprochen ist hier die Situation der syrischen ChristInnen im Südosten der Türkei.

der AkteurInnen angehen und bewältigen. In vielen von uns beobachteten Fällen ist es ihnen gelungen, die unterschiedlichen Bedürfnisse und Interessen der Beteiligten zu erkennen und zu kommunizieren. Sie schaffen es, Konfliktfaktoren – etwa unterschiedliche Wahrnehmungen oder Deutungsmuster – herauszuarbeiten und in für alle tragbare (Teil-)Lösungsoptionen zu übersetzen; meistens sind es die LeiterInnen, die in konfliktiven Situationen Vorschläge einbringen, mit dem Ziel des Interessenausgleichs.

Zwischen Paternalismus und Coaching

Im Hinblick auf die inhaltlichen Anliegen der muslimischen AkteurInnen erscheinen die ModeratorInnen oftmals in einer Vermittlerrolle gegenüber den Institutionen der Mehrheitsgesellschaft: Sie stellen Kontakte her, vermitteln mögliche KooperationspartnerInnen, mit dem Ziel interkonfessionelle Netzwerke aufzubauen, auf die im Bedarfs- oder Konfliktfall zurückgegriffen werden kann. Gegenüber den muslimischen AkteurInnen changiert das Verhalten der (christlichen) ModeratorInnen zwischen Paternalismus und Coaching: Viele von ihnen verstehen ihre Aufgabe darin, MuslimInnen beizustehen, sie vor überzogenen Erwartungen der Mehrheitsgesellschaft bzw. der christlich-säkularen TeilnehmerInnen der Gruppe zu schützen und zu stärken im Sinne einer Hilfe zur Selbsthilfe. Gleichzeitig scheint es ihnen wichtig, in muslimischen Kreisen (Selbst-)Reflexionsprozesse anzustoßen, sie zu bezüglich ihres (in den Augen der Mehrheitsgesellschaft nicht immer nachvollziehbaren) Verhaltens und ihrer Außenwahrnehmung zu sensibilisieren. Entsprechend stellen sie auch kritische Fragen an ihre DialogpartnerInnen und machen auf Widersprüchlichkeiten oder Probleme aufmerksam, die ihrer Religion zugeschrieben werden.

Über viele Jahre, gar Jahrzehnte kam den christlich-säkularen DialogakteurInnen die Aufgabe der ‚TüröffnerInnen' zu, die als (semi-)professionelle HelferInnen zwischen muslimischen AkteurInnen und offiziellen Stellen in vermittelnder Absicht agierten. Die muslimischen AkteurInnen galten als ‚Schützlinge', die paternalistisch umsorgt wurden, entsprechend verharrten sie tendenziell in einer defensiven, abwartenden Grundhaltung. Eine Ursache hierfür lag darin, dass sie keine fundierten Kenntnisse, vor allem auch kaum Insiderwissen über politisch-institutionelle Mechanismen und rechtliche Gegebenheiten in Deutschland hatten, auch verfügten sie nicht über Netzwerke und die damit verbundenen Ressourcen. Überdies waren sie in ihren Positionen und Strategien unklar, fühlten

sich ausgeschlossen und zugleich angewiesen auf Menschen, die sich auf sie und ihre Anliegen einlassen.

Vor diesem Hintergrund erklärt sich, dass das Engagement der christlich-säkularen Seite in der interreligiösen Dialogpraxis von der Nachbarschaftshilfe angefangen sich immer deutlicher in Richtung Ermutigung und Befähigung der muslimischen PartnerInnen entwickelt, mit dem Ziel ihrer stärkeren gesellschaftlichen Einbindung und Beteiligung (vgl. hierzu auch Einleitung). Sie sollen durch den Dialog gestärkt werden, damit sie als Gleichberechtigte an gesellschaftlichen Entscheidungsfindungs- und Gestaltungsprozessen, und nicht nur an solchen, die sie als MuslimInnen betreffen, teilhaben bzw. ihre Möglichkeiten zur Mitgestaltung und Einflussnahme auf unterschiedlichen Ebenen einschätzen können.

Ein christlicher Akteur betont: *Im Laufe der Jahre sind präventive und kooperative Netzwerke entstanden*, tragfähige Strukturen hätten sich im Dialog entwickelt, von denen alle Beteiligten profitieren. Ein Teilnehmer bei unserem Fokusgruppengespräch mit christlichen AkteurInnen konstatiert, dass es *ohne den Dialog keine Vorzeigemoscheen* geben würde. Die Initiativen hätten oftmals *als Mittler bei Moscheebauprojekten* fungiert, dabei geholfen, AnsprechpartnerInnen und die richtigen Leute zusammenzubringen, hätten ihr Organisations- und Institutionenwissen ihren muslimischen PartnerInnen zur Verfügung gestellt und damit zur Eingemeindung des Islams ihren Beitrag geleistet.

Die muslimische Community nimmt die Unterstützung in der Regel dankend an, und mehr noch: Inzwischen erwartet sie und baut auf Hilfestellungen von Seiten ihrer DialogpartnerInnen. Aus der Warte islamischer Organisationen ist es strategisch wichtig, ChristInnen für ihre integrations- und auch religionspolitischen Anliegen zu interessieren, sie zu überzeugen und in ihre Lobbyarbeit einzubinden, um durch solche Ressourcengewinne effektiver zu arbeiten und eine größere gesellschaftliche Akzeptanz herzustellen. Viele muslimische AkteurInnen verbinden mit ihrem Dialogengagement die Hoffnung, nicht nur Verständnis, sondern vor allem auch BündnispartnerInnen für ihre Anliegen zu finden. Deutlich wird dieses Ansinnen an den Ausführungen eines im Dialog sehr engagierten Imams: Er berichtet bei einem überregionalen Dialogtreffen in Süddeutschland resigniert darüber, wie schwierig es sei, bestehende Vorurteile auszuräumen bzw. Ressentiments zu begegnen: *Ich weiß es nicht, wir hatten versucht, erst mal mit den Leuten in den Dialog zu kommen. Unser Angebot steht immer*

noch, natürlich, aber bislang sind [die Leute vor Ort] *nicht in der Lage mit uns zu reden, ganz offen einen Dialog zu führen.* Im Weiteren erklärt er: *Wir müssen plakativ arbeiten als Muslime gegen Islamismus, gegen Parallelgesellschaften, gegen einen Gottesstaat.* Es sei ihm und seiner Moscheegemeinde ein zentrales Anliegen, dass weiterhin Schulklassen und andere Interessierte in die Moschee kommen – ohne Vorbehalte! Der Akteur führt Schwierigkeiten an, in einen *echten Dialog* zu kommen, vor allem auch, weil ihre Gemeinde von staatlichen Behörden diskreditiert würde.

Mit seinen Ausführungen wirbt der Imam einerseits um Anerkennung ihres Engagements, ihrer fortwährenden Bereitschaft, sich der Mehrheitsgesellschaft zu öffnen trotz der Widrigkeiten. Er möchte die Probleme sichtbar machen, die sich der Gemeinde stellen bei dem Versuch, diejenigen zu erreichen, die sich dato ihren Angeboten verwehren und dennoch die ‚Integrationsverweigerer' auf Seiten der Zugewanderten vermuten. Und letztendlich hofft er auf Unterstützung und Loyalität des Dialogkreises, um die sie kritisch beäugenden Behörden eines Besseren zu belehren. Der christliche Moderator, ein evangelischer Pfarrer, signalisiert umgehend seine Loyalität: Er könne sich für die Gemeinde verbürgen, erklärt er der Diskussionsrunde, schätze ihr Engagement auf allen Ebenen und ihre Bereitschaft, sich auch ihnen gegenüber kritisch eingestellten Leuten zu stellen; zudem lobt er sie für ihren konstruktiven Umgang mit den Problemen, vor denen sie stünden – und verspricht zum Schluss, dass die muslimische Gemeinde auf die Solidarität des Dialogkreises zählen kann. Damit bringt er wertschätzend zum Ausdruck, dass MuslimInnen nicht Teil des (von der Mehrheit ausgemachten) Problems, sondern vor allem der Lösung sind, und bereitstehen, soziale und gesellschaftliche Verantwortung zu übernehmen.

Hieran zeigt sich noch einmal deutlich, warum christlich-muslimische Treffen auf der subjektbezogenen Ebene – trotz vielfältiger inhaltlicher Dissonanzen und struktureller Hürden – von den Dialogparteien als sinnstiftend und gemeinschaftsstärkend erlebt werden. Wenngleich sie nicht immer Orte konfessionsübergreifender Solidarität darstellen, bieten interreligiöse Begegnungen für viele AkteurInnen ein Refugium, in dem sie sozialen Rückhalt erfahren (und vermitteln). Interreligiöse Dialoge gestalten sich für die Beteiligten auf diese Weise als Zusammenhalt konstituierende Prozesse, in denen ein konstruktiver Umgang mit Differenz eingeübt wird.

Wie oben (S. 154 ff.) dargelegt, haben wir für den qualitativen Teil des Forschungsprojekts bundesweit in 20 Dialoginitiativen über einen Zeitraum von insgesamt zweieinhalb Jahren teilnehmende Beobachtungen durchgeführt. Die Datenbestände dieser Feldbesuche (z. B. Protokolle, Tonbandaufnahmen und deren Transkriptionen) sind wie die Informationen aus den Fragebögen nur anonymisiert in diese Darstellung eingegangen. Es war uns jedoch ein Anliegen, über diese eher analytische Verfahrensweise – die auch die Rechte der Dialogkreise und ihrer Mitglieder zu berücksichtigen hatte – der Dialoglandschaft sozusagen ein Gesicht zu geben. Auch solchen LeserInnen, die über keine Erfahrung im interreligiösen und interkulturellen Dialog und kein eigenes Wissen darüber verfügen, soll damit ein konkreter Eindruck vom ‚Alltag' der Dialoginitiativen ermöglicht werden.

Alle Portraits sind über unsere Kontaktpersonen den Gruppen zuvor zugänglich gemacht worden. Zugleich haben wir den Gruppen Änderungen und Richtigstellungen ermöglicht. Einige der Gruppen haben von beidem Gebrauch gemacht. Die Reihenfolge der Initiativen folgt dem Alphabet.

Bayerisches Islamforum

Im Dezember 2005 fand die konstituierende Sitzung des Bayerischen Islamforums statt. Da zahlreiche Themen, die das Zusammenleben von MuslimInnen und NichtmuslimInnen betreffen, in der Verantwortung der Bundesländer liegen, wurden mit der Unterstützung der Geschäftsführung des Deutschen Islamforums binnen weniger Jahre in verschiedenen Bundesländern Länderislamforen eingerichtet.

Die Geschäftsführung und Vorsitz des Bayerischen Islamforums liegen seit seiner Gründung in den Händen des Islambeauftragten der Bayerischen Landeskirche und des Vorsitzenden der Islamischen Religionsgemeinschaft Erlangen. Die im Halbjahresturnus stattfindenden Sitzungen werden in religiöser Hinsicht paritätisch vorbereitet und geleitet, ein Grundprinzip aller Islamforen.

Ziele und Inhalte sind vergleichbar den übrigen Islamforen: Es geht auch hier um die Verbesserung des Miteinanders von muslimisch geprägten Menschen und der Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft. Das Forum zielt darauf ab, praktische Fragen des Zusammenlebens zu debattieren; dabei sollen auch Interessenkonflikte und Probleme offen angesprochen werden, um sie bearbeiten zu können. Die TeilnehmerInnen des Forums beschäftigen sich mit integrations- und religionspolitischen Themen, die auf Landesebene relevant sind, wie bspw. dem islamischen Religionsunterricht in bayerischen Schulen.

Beim Bayerischen Islamforum kommen VertreterInnen muslimischer Institutionen und Verbände, wie auch mit Angehörigen der evangelischen und katholischen Kirchen aber auch interessierte Einzelpersonen ins Gespräch mit staatlichen Verantwortlichen, insbesondere aus den bayerischen Landesministerien. Zusammen sind es rund 40 TeilnehmerInnen, die aus ganz Bayern anreisen; etwas mehr als die Hälfte von ihnen sind muslimisch.

Zum Ablauf der rund vierstündigen Sitzungen: Die beiden Moderatoren begrüßen die Anwesenden und eröffnen die Sitzung, indem sie schlaglichtartig Ereignisse der vergangenen Wochen und Monate beleuchten, die für das Forum relevant sind. Danach gibt es eine kurze Vorstellungsrunde, die meisten TeilnehmerInnen sind sich ohnehin bekannt; anschließend wird über die Genehmigung des Protokolls zur letzten Sitzung abgestimmt (ggfs. mit Änderungswünschen). Das im Vorfeld ausgewählte Thema der Sitzung wird in einem oder mehreren Vorträgen ausführlich erörtert; zuletzt ging es bspw. um „Konzepte der Parteien zur Integration von Muslimen“, „Islam in den Medien“, „Islamischer Religionsunterricht in Bayern“ wie auch um die „Angst muslimisch geprägter Menschen in Deutschland“. Abhängig vom Thema sind es WissenschaftlerInnen, VertreterInnen der bayerischen Landesbehörden oder aber Medienleute, die als ReferentInnen angefragt werden. Nach den Vorträgen gibt es vielfach Nachfragen, die dann zu einer angeregten, in der Regel auch kontroversen Diskussion führen. Im Verlauf dieser Debatten kommen unterschiedliche Probleme zur Sprache, u. a. wurde in diesem Forum über islamfeindliche Kampagnen in bayerischen

Gemeinden gesprochen. Abhängig vom Gesprächsthema und den Beteiligten ist die Atmosphäre bei den Treffen durchaus hitzig und die TeilnehmerInnen reagieren teilweise gereizt. Die beiden Moderatoren greifen in die Debatten ein, um sie zu strukturieren und inhaltliche Klärungen vorzunehmen. Wenngleich sie im Konfliktfall zwischen den Konfliktparteien schlichtend intervenieren, verstehen sie sich nicht nur als Vermittelnde, sondern positionieren sich deutlich.

Auf die Aussprache folgt eine kurze Imbiss-Pause, die die TeilnehmerInnen zum Weiterdiskutieren nutzen und als Vernetzungsmöglichkeit betrachten. Danach bekommen Projekte oder Vereine aus der regionalen Umgebung des jeweiligen Veranstaltungsortes die Möglichkeit, ihre Arbeit dem Islamforum vorzustellen und über ihre Zielsetzungen mit den TeilnehmerInnen zu diskutieren. Dieser Teil des Treffens findet meistens in einer geselligen, heiteren Atmosphäre statt, müssen die TeilnehmerInnen des Forums nun nicht mehr um Positionen und Argumente ringen.

Die Themen für die nächsten Sitzungen werden gegen Ende der Treffen gemeinsam reflektiert und per Mehrheitsprinzip beschlossen. Vorschläge für einzuladende ReferentInnen nimmt die Moderation gerne entgegen, die inhaltlichen und organisatorischen Vorbereitungen der Treffen liegen in der Hand der Leitung. Einladungen zu den Treffen mitsamt der geplanten Tagesordnung und Erläuterungen zur Anreise werden vorab per E-Mail über das Sekretariat des christlichen Vorsitzenden verschickt, ebenso die Protokolle nach den Treffen.

Der Ort für die Sitzungen wechselt bayernweit: mal sind es kirchliche Gemeinderäume, mal Räumlichkeiten in Moscheen oder islamischen Vereinen, aber auch in einer Synagoge haben sich die TeilnehmerInnen schon getroffen. Bei diesen Gelegenheiten gibt es oftmals Führungen durch die Gebetsstätten oder Vereinsräume, die der inhaltlichen Sitzung vorgelagert werden. Aus Solidarität mit der Islamischen Gemeinde Penzberg, die in einem Rechtsstreit mit dem Verfassungsschutzbehörden lag, hat sich das Bayerische Islamforum in einer der letzten Sitzungen auch dort getroffen und sich die Gegebenheiten vor Ort angesehen.

Dieses Forum ist prinzipiell offen für Interessierte. Eine verbindliche Anmeldung wird erbeten. Auf Antrag kann den TeilnehmerInnen des Gesprächsforums ein Reisekostenzuschuss bzw. eine Erstattung gewährt werden. In den lokalen Medien erscheinen regelmäßig Berichte zu den Treffen des Bayerischen Islamforums. Finanzielle Unterstützung erhält das Bayerische Islamforum von der

Karl-Konrad-und-Ria-Groeben-Stiftung. Die Geschäftsführung nimmt regelmäßig auch an den halbjährlichen Koordinierungstreffen der Islamforen teil, zu denen der Interkulturelle Rat in Deutschland e. V. einlädt. Neben dem gegenseitigen Kennenlernen der Vorsitzenden der Länderislamforen bezweckt dieses Treffen, Themen oder Probleme aus den eigenen Foren mit anderen auszutauschen und Anregungen für die eigene Arbeit mitzunehmen.

Begegnungsstube Medina

Im Jahr 1995 wurde die Nürnberger Begegnungsstube Medina e. V. von zwei Muslimen ins Leben gerufen. Das Anliegen der beiden Initiatoren war es, *Begegnungsmöglichkeiten für Muslime und Nicht-Muslime zu schaffen,* so schreiben sie in ihrem Selbstdarstellungsflyer, und ein besseres Kennenlernen zu ermöglichen. Ihre Initiative war zugleich Reaktion auf ein Begegnungszentrum in kirchlicher Trägerschaft, das in einem benachbarten Stadtviertel ihren Sitz hat.

In den Räumlichkeiten der in der Nürnberger Südstadt gelegenen Medina e. V. gibt es eine Moschee, einen Begegnungs- bzw. Besprechungsraum sowie ein orientalisches Museum mit antiken, traditionellen Gewändern. Die beiden Initiatoren legen viel Wert darauf, dass ihr Verein „neutral" ist, in dem Sinne, dass er nicht an andere islamische Organisationen oder Gemeinden angebunden ist. Auf ihrem Flyer wirbt der Verein für einen *christlich-muslimischen Dialog auf Basis der Werteordnung des Grundgesetzes.*

Insgesamt zählt der Verein etwa 100 Mitglieder, zur Hälfte sind es Frauen. Die Aktivitäten der etwa 15 ehrenamtlich aktiven MitarbeiterInnen des Vereins reichen von Moscheeführungen bis zur Organisation von öffentlichen Informationsveranstaltungen und Vortragsreihen. Während einer der Initiatoren vor allem die Führungen durch das Museum und die orientalischen Modenschauen betreut, ist der andere, zugleich Sprecher des Vereins, für die Konzeption und Durchführung der Vortragsreihen sowie für die Öffentlichkeitsarbeit zuständig.

Die im Untersuchungszeitraum von uns besuchten Veranstaltungen dieses Projektes fanden im Rahmen der Nürnberger Islamwochen statt. Die seit 1997 existierenden Islamwochen wurden anfangs zusammen mit christlichen Gemeinden in Nürnberg organisiert und in den Räumlichkeiten der Kirchen abgehalten. Seit einigen Jahren führt Medina e. V. sie *in Zusammenarbeit und gemeinsamer Trägerschaft mit dem Bildungszentrum der Stadt Nürnberg durch.* Und

anders als in anderen Großstädten beteiligen sich keine anderen islamischen Gruppen oder Vereine an den Islamwochen in Nürnberg.

Den beiden Initiatoren geht es darum, mit öffentlichen Veranstaltungen über muslimisches Leben und den Islam zu informieren und auf diese Weise Ängste und Vorurteile vor allem auf Seiten der Mehrheitsgesellschaft abzubauen. Sie möchten gleichermaßen Aufklärungsarbeit leisten und eine Gegenöffentlichkeit angesichts islamkritischer Stimmungen schaffen. Zu den Diskussionsveranstaltungen werden WissenschaftlerInnen, PolitikerInnen wie auch Ordensleute als ReferentInnen eingeladen, ebenso bringen sich die Initiatoren regelmäßig mit Vorträgen ein. Themen der jüngsten Vergangenheit waren z. B. „Islamophobie und Islamfeindlichkeit in Deutschland" oder „Ehrenmorde – Ehrenloser Mord".

Zum Ablauf der Diskussionsabende, die in der Regel in den zentral gelegenen Räumlichkeiten des Bildungszentrums der Stadt Nürnberg stattfinden: Auf eine kurze Begrüßung durch die Moderation folgt ein Vortrag und anschließend gibt es eine ausführliche Debatte, die oftmals kontrovers verläuft. Bei den durchweg gut besuchten Veranstaltungen ist das Gesprächsklima oftmals emotional aufgeladen. Bei den Aussprachen, die von Einheimischen dominiert werden (sie sind bei solchen Veranstaltungen deutlich in der Mehrheit), geht es mitunter hitzig zu. Die Moderation hält sich eher im Hintergrund und lässt den Debatten ihren Lauf, auch um den TeilnehmerInnen Raum zu geben, ihre aufgestauten Gefühle loszuwerden und darüber in einen Austausch treten zu können.

Neben dem (integrations-)politischen Anliegen geht es Medina e. V. auch darum, mit ihren Veranstaltungen die sinnliche Ebene anzusprechen und musikalisch-kulturelle Aspekte des Islams zu zeigen. Bei den letzten Nürnberger Islamwochen wurden daher bspw. „Sema – Tanz der Derwische" oder jüdisch-islamische Musik wie auch eine islamische Modenschau präsentiert. Über Flyer und die Lokalpresse werden die Veranstaltungen beworben und vielfach berichten die örtlichen Medien darüber. Für die Veranstaltungen wird kein Eintritt erhoben.

Der Verein erhält finanzielle Unterstützung durch verschiedene Stellen, darüber hinaus wird um private Spenden geworben. Die Begegnungsstube Medina e. V. wurde vom Bündnis für Demokratie und Toleranz, einer dem Innenministerium untergeordneten Institution, im Jahr 2009 mit dem Förderpreis „Aktiv für Demokratie und Toleranz" ausgezeichnet.

Bremen setzt ein Zeichen der Verbindung zwischen den Religionsgemeinschaften

Im Jahr 2002 wurde diese Initiative von einer Einzelperson ins Leben gerufen, die zugleich Projektleiterin, gestaltende Künstlerin und 1. Vorsitzende des Vereins ist. Angesichts der aufgeheizten gesellschaftlichen Stimmung nach den Anschlägen auf das World Trade Center in New York kam ihr die Idee, einen *Tunnel mit einer die Religionen verbindenden Symbolik zu gestalten*, um *ein Zeichen des Friedens und der Versöhnung* zu setzen, wie sie auf der Projekt-Homepage schreibt. Als sichtbares Symbol für ein friedliches Miteinander soll der in der Bremer Innenstadt gelegene Rembertitunnel zu einem *Friedenstunnel* mit aus Mosaiksteinen gelegten Friedensbäumen umgestaltet werden; jede Religion wird mit einem Symbol präsentiert, das umrandet wird von einem Spruch aus den jeweiligen heiligen Texten. Mit dem 2003 gegründeten Verein (dessen Name bei der letzten Jahreshauptversammlung im Frühjahr 2011 in „Friedenstunnel – Bremen setzt ein Zeichen e. V." umgeändert wurde) möchten die Mitglieder *den Menschen in unserer Stadt ein Mut machendes und aussagekräftiges Zeichen für Verständigung und Miteinander der Kulturen und Religionsgemeinschaften in Bremen geben* (Homepage).

Ursprünglich ausgehend von katholischer Seite beteiligen sich nunmehr an dem Vorhaben sieben Religionsgemeinschaften: Die Bremische Evangelische Kirche, die Katholische Kirche Bremen, der Dachverband Islamische Föderation, die Bahá'í-Gemeinde Bremen, der Zenkreis Bremen, die Soka Gakkai International, die Deutsch-Indische Hindugesellschaft und die Alevitische Gemeinde Bremen; die jüdische Gemeinde Bremen ist mit einem Symbol im Friedenstunnel vertreten, aber nicht aktiv dabei. Prinzipiell ist dieses Projekt offen für Interessierte, eine Anmeldung wird erbeten. Zu den Planungstreffen kommen regelmäßig rund 15 Engagierte, die einander durch zahlreiche gemeinsame Aktivitäten gut bekannt und zum Teil auch freundschaftlich verbunden sind.

Die Treffen verlaufen sehr harmonisch. Die Moderation übernimmt die Initiatorin und führt in die einzelnen Themen kurz ein. Bei den Sitzungen bespricht die Gruppe zügig die anstehenden Tagesordnungspunkte und entwickelt gemeinsam Ideen. Für weitere Konkretisierungen werden Untergruppen gebildet, die dann bspw. die jährlich stattfindenden Tunnelbegegnungen planen oder für die Vorbereitungen und Koordination der Vortragsreihe „Frieden konkret" mit

Persönlichkeiten aus Politik und Wissenschaft zuständig sind. Gegen Jahresende treffen die Vereinsmitglieder gemeinsam detaillierte Jahresplanungen; es geht darum, Termine und Orte für die Vereinstreffen zu koordinieren ebenso wie die anstehenden Tunnelbaumaßnahmen zu planen und kulturelle Veranstaltungen für die Öffentlichkeit zu klären.

Der inhaltliche Schwerpunkt ist weniger theologisch ausgerichtet, sondern vielmehr integrationspolitisch geprägt und gemeinwesenorientiert: Durch kulturelle Veranstaltungen, die Frieden, Toleranz und Verständigung als übergeordnetes Leitmotiv haben, bieten sie die Gelegenheit zum Kennenlernen anderer Religionen und Lebensweisen. Zu den von ihnen organisierten Podiums- und Informationsveranstaltungen in der Reihe „Frieden konkret“ kommen etwa 50 Personen. Darüber hinaus beteiligen sich zahlreiche Schulen beim jährlich durchgeführten Schulprojekt „Frieden fängt klein an“, dessen Ergebnisse ebenfalls jährlich unter medialer Beachtung im Bremer Rathaus vorgestellt werden. Die Initiative präsentiert sich überdies in der Bremer Integrationswoche mit verschiedenen Aktivitäten.

Die Beteiligten legen großen Wert auf Konsensentscheidungen. Auch ist es der Planungsgruppe wichtig, dass bei öffentlichen Terminen jeweils alle beteiligten Religionsgemeinschaften vertreten sind. Getagt wird reihum in den Räumen von den beteiligten Religionsgemeinschaften. Vor den einzelnen Treffen, die einmal im Monat stattfinden, verschickt die Initiatorin Rundmails mit der anstehenden Tagesordnung und dem Protokoll der letzten Sitzung. Neben den monatlich stattfindenden Vereinstreffen gibt es auch Freundeskreistreffen.

Das Projekt wird unterstützt von kommunalen Behörden, der Bundesbahn, Ortsämtern. Finanziert wird das Projekt bzw. der Tunnelumbau durch Spenden; die Vereinsmitglieder wünschen mehr finanzielle Unterstützung, um den Tunnelumbau zügig realisieren zu können. Zu der Initiative erscheinen immer wieder Beiträge in Fernseh- und Radiosendungen ebenso wie Berichte in der (Lokal-)Presse. Der Verein selber gibt eine halbjährlich erscheinende Informationsschrift *Tunnel Echo* heraus. Darin wird (mit Farbfotos) über Aktionen und Planungen von Bauphasen und Veranstaltungen informiert. Darüber hinaus veröffentlicht das Projekt Presseerklärungen und wirbt für Veranstaltungen in den lokalen Medien. Die sehr professionell gestaltete Homepage ist mit aktuellen Informationen zum Stand der Umbaumaßnahmen und aktuellen Veranstaltungshinweisen zu finden unter: http://www.rembertitunnel.de/home.htm.

Brücke-Köprü – Zentrum für die Begegnung von Christen und Muslimen in Nürnberg

Die Idee für das Nürnberger Begegnungszentrum Brücke-Köprü entstand in den 1980er Jahren: Dem bayerischen Missionswerk und der Finnischen Evangelisch-Lutherischen Mission (FELM) war es ein Anliegen, *einen Zeugnisdienst unter muslimischen Mitbürgern in Nürnberg zu beginnen*, wie der Homepage des Begegnungszentrums zu entnehmen ist. Schließlich wurde das Begegnungszentrum im Winter 1993 eingeweiht und bietet seither vielfältige Veranstaltungen und Aktivitäten als Teil kirchlicher Arbeit an. Dafür steht dem Projekt ein großer Raum im Gebäude einer kirchlichen Familienbildungsstätte nahe der Nürnberger Altstadt zur Verfügung.

Unter dem Leitmotiv „Wenn wir einander begegnen, wissen wir, wer wir sind" werden halbjährlich Programmhefte in unterschiedlichen Sprachen veröffentlicht, denen Veranstaltungen, Termine und Kontaktmöglichkeiten zu entnehmen sind. Die Programmzusammenstellung und die organisatorischen Vorbereitungen der Zusammenkünfte obliegen der Leitung des Begegnungszentrums, einer Religionspädagogin und einer Sozialpädagogin, die von einer Sekretärin unterstützt werden. Viele Veranstaltungen richten sich explizit an Migrantinnen, wie bspw. der Internationale Frühstückstreff oder das FrauenErzählCafe. Auch Studienreisen und Fortbildungen für so genannte Brückenteams sind im Angebot, die Gläubige inhaltlich und methodisch befähigen sollen, ihre Dialogerfahrungen in Bildungsveranstaltungen weiterzugeben. Darüber hinaus werden öffentliche Vortragsreihen und Diskussionsveranstaltungen anlässlich aktueller politischer Ereignisse (bspw. Schweizer Minarettverbot) und Debatten mit externen ReferentInnen organisiert (z. B. Streiten, ohne Angst zu haben). Über diese Veranstaltungen, die teilweise in Kooperation mit anderen kirchlichen Einrichtungen oder islamischen Vereinen vor Ort durchgeführt werden, berichten die lokalen Medien ausführlich.

Die Dialogtreffen des (im Rahmen unserer Studie besuchten) Arbeitskreises „Bibel und Koran" finden zwei Mal pro Monat statt. Die 15–20 TeilnehmerInnen beschäftigen sich mit religionsbezogenen und philosophischen Themen, wobei das gegenseitige Kennenlernen der Lebenserfahrungen und Glaubenspraxen im Mittelpunkt steht. Auffällig (im Vergleich zu anderen von uns besuchten Dialogprojekten) ist der hohe Anteil jüngerer TeilnehmerInnen, auch einige Stu-

dierende beteiligen sich regelmäßig am Austausch. Einer Konzeptreflexion der Brücke-Köprü entsprechend geht es darum, die TeilnehmerInnen in ihrer religiösen und kulturellen Identität zu festigen – und so stehen die Begegnungen unter dem Motto: „Nur wer selbst fest steht, kann auch andere stehen lassen!“ (Gloël 2006)

Eine typische Begegnung des Arbeitskreises „Bibel und Koran“ beginnt mit einem christlichen Gebet (und am Ende der Treffen wird ein islamisches Gebet gesprochen). Als inhaltlicher Einstieg und Annäherung an das theologisch ausgerichtete Thema – bspw. „Hören und Tun des Wortes Gottes“ und „Geschlagen und untertan? Rollenzuweisungen für Ehefrauen in den Heiligen Schriften“ – lesen die TeilnehmerInnen ausgewählte Textpassagen aus der Bibel und dem Koran und reflektieren sie. Im weiteren Verlauf des Austauschs, der als interreligiöse Bildungsarbeit konzipiert ist, kommen die Beteiligten miteinander ins Gespräch, indem sie die Bedeutung des Gelesenen aus unterschiedlichen kulturellen und religiösen Kontexten beleuchten. Dabei tauschen die einander teilweise gut bekannten TeilnehmerInnen des Arbeitskreises in einer geselligen Atmosphäre auch Lebenserfahrungen und Glaubensstandpunkte miteinander aus (vgl. auch Gloël 2005).

Der Leiter des Begegnungszentrums, ein Pfarrer, bereitet die Treffen inhaltlich vor, er greift strukturierend in die Debatten ein, führt Diskussionsstränge zusammen bzw. kontextualisiert sie; dabei hält er auf einer Flipchart Stichworte fest und stellt auch gezielt Fragen, um den Austausch inhaltlich anzuregen, er klärt Begriffe und bei Bedarf übersetzt er aus dem Stand ins Arabische. Vorhandene Meinungsverschiedenheiten und unterschiedliche Ansichten werden hier offen angesprochen, die Gesprächsatmosphäre ist konstruktiv und freundschaftlich; es gibt stets Knabbereien und ein Samowar hält Tee bereit. Die TeilnehmerInnen des Arbeitskreises gehen nach den rund zweistündigen Treffen regelmäßig in ein nahe gelegenes Lokal, um den Abend gemeinsam ausklingen zu lassen.

Bis zum Jahr 2007 wurde die Finanzierung nahezu komplett von der Finnischen Evangelisch-Lutherischen Mission übernommen, seit Anfang 2008 wird die Arbeit der Brücke-Köprü vom Evangelisch-Lutherischen Dekanat Nürnberg getragen. Die Arbeit wird seit Übernahme der Trägerschaft durch das Dekanat von einem Beirat – bestehend aus neun Personen – begleitet, der dreimal im Jahr tagt.

Für ihr fortdauerndes Engagement hat das Begegnungszentrum im Jahre 2005 den Interkulturellen Preis der Stadt Nürnberg verliehen bekommen. Überdies fördert das Bundesministerium des Inneren die Initiative seit 2004 als modellhaftes Begegnungsprojekt. Zuletzt wurden zwei Projekte, an denen sich die Brücke-Köprü beteiligt, mit dem Integrationspreis ausgezeichnet, der von der Deutschen Islam Konferenz ausgelobt wird. Auf der Website http://www.bruecke-nuernberg.de/ sind Termine und Themen, Veranstaltungshinweise und aktuelle Informationen zu finden.

Christlich-Islamische Arbeitsgemeinschaft Marl

Die Christlich-Islamische Arbeitsgemeinschaft Marl wurde 1984 nach einem vorangegangenen Impuls des damaligen sozialdemokratischen Bürgermeisters gegründet. Die Gründung steht in einem friedenspolitischen Kontext: Derselbe Bürgermeister hatte im Stadtrat die Erklärung Marls zur „atomwaffenfreien Zone“ sowie eine Erklärung zum [sozialen] „Frieden in der Stadt“ durchgesetzt und angesichts ausländerfeindlicher „Hetzparolen“ die Kirchen aufgefordert, ihre religiösen, ethischen und gemeindebildenden Kernkompetenzen in die sich entstehenden Integrationsdiskurse einzubringen. Dabei waren die Kirchen gerade mit den Aspekten ihrer Profile angesprochen, die über das, was Politik und Wohlfahrtsverbände zu leisten vermögen, hinausgehen (August und Dreier 2004, S. 16 ff.).

Die CIAG Marl versteht sich als „eine Art Bürgerinitiative von Einzelnen“. Sie kommt bis heute ohne Satzung oder vereinsrechtliche Struktur, ohne eigenes Zentrum und ohne festen Jahresetat aus – mit dem gewollten Aspekt, flexibel, mobil und vielfältig vernetzt zu wirken. Für größere Projekte werden gezielt Fördermittel eingeworben. Als SprecherInnen fungieren zurzeit 22 Personen, die jeweils Religionsgemeinschaften, Vereine, Schulen, Behörden und kommunale Einrichtungen sowie Betriebsräte vertreten. Die CIAG Marl ist mit den genannten lokalen AkteurInnen und auch diversen überregionalen Institutionen vernetzt, z. B. den islamischen Dachverbände DİTİB, VIKZ und IGMG, mit mehreren Alevitenvereinigungen, der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, dem Zentralrat der Juden etc.). Ihrerseits unterhält die CIAG Mitgliedschaften im Koordinierungsrat des christlich-islamischen Dialogs e. V. (KCID) und in der Christlich-Islamischen Gesellschaft e. V. (CIG) (vgl. CIAG Marl 2010*b*).

In der CIAG Marl sprechen – so wurde es uns als der gemeinsame Anspruch vermittelt – alle Beteiligten in eigener Verantwortung, anstatt im Auftrag anderer; sie agieren jedoch zugleich in Kenntnis der Debatten in den Initiativen und Institutionen, für die sie haupt- oder ehrenamtlich tätig sind. Auch wenn aus prinzipiellen Erwägungen keine persönlichen (keine Vereinsstruktur) und institutionellen Hierarchien (keine Geschäftsstelle) ausgebildet wurden und die CIAG Marl auf den Schultern vieler Einzelpersonen getragen wird, gibt es doch Aufgaben, die nach einer stärkeren Verbindlichkeit verlangen. Tagesordnungen werden von allen diskutiert und auch spontan geändert, aber die Verantwortung für die sehr umfangreichen und lückenlos dokumentierten Protokolle und der Versand von Einladungen liegen in der Hand einer kleineren Gruppe. Dazu zählt ein gutes Dutzend von Personen aus dem SprecherInnenkreis, die sich etwas mehr und mit größerer Verantwortung als andere engagieren. Diese Gruppe, der Jüngste ist gerade 19, der Älteste 72 Jahre alt, organisiert auch die sehr aufwändige Öffentlichkeitsarbeit, die dazu beigetragen hat, dass die CIAG Marl weit über die Region bekannt ist und mehrfach Preise für ihr bürgerschaftliches Engagement verliehen bekommen hat.[1]

Zu den monatlichen Treffen kommen regelmäßig 15 bis 25 Teilnehmende, darunter sind häufig die MuslimInnen zahlenmäßig etwas stärker vertreten. Die Sitzungen finden reihum in Räumen der beteiligten Religionsgemeinschaften, Schulen oder Stadtteilzentren statt und sind in der Regel durch eine zuvor verschickte Tagesordnung strukturiert. Die gastgebende Religionsgemeinschaft stellt den/die ModeratorIn. Die Arbeits- und Gesprächsatmosphäre ist freundschaftlich und vertraut. Auf der Tagesordnung stehen bspw. Berichte aus zurückliegenden Veranstaltungen, regional-, kommunal- und integrationspolitische Sachverhalte und Fragestellungen sowie sehr umfangreiche Planungen für ein ambitioniertes Veranstaltungsprogramm, das die CIAG Marl regelmäßig in Kooperation mit verschiedenen individuellen und institutionellen AkteurInnen durchführt. Höhepunkte dieses Veranstaltungsmarathons sind alljährlich der Antirassismustag in den Schulen, seit 2001 das Abrahamsfest jeweils im Herbst.

1 Zu dieser Öffentlichkeitsarbeit gehört eine umfangreiche Zusammenarbeit mit Printmedien, Rundfunk und Fernsehen, die Unterhaltung von zwei Homepages, die Platzierung und Verteidigung eines Eintrags in der Internet-Enzyklopädie *Wikipedia*. Über erfolgte Veranstaltungen – zum Beispiel die Abrahamsfeste – werden jährlich umfangreiche Pressespiegel erstellt, die auch Berichte in überregional erscheinenden Zeitungen enthalten.

Im Jahr 2010 beteiligte sich die CIAG an der ‚Ruhr.2010 – Kulturhauptstadt Europas'. In diesen Rahmen gehörte auch die maßgebliche Beteiligung an dem Kunstprojekt ‚Abraham-Karawane – Engel der Kulturen'[2], in dem ein ringförmiges Kunstobjekt, das die zentralen Symbole von Judentum, Christentum und Islam so zusammenfasst, dass die umschlossene Fläche einen stilisierten Engel bildet, über durchaus geschichtsträchtige Stationen in Ost- und Südosteuropa von Essen nach Istanbul und zurück transportiert wurde. In jeder besuchten Stadt fanden eigene symbolische Aktionen statt. Es wurden politische und religiöse Repräsentanten aufgesucht, in Istanbul bspw. der Mufti des Amts für religiöse Angelegenheiten und das Ökumenische Patriarchat, jüdische Einrichtungen, die Deutsche Evangelische Gemeinde sowie – als politisches Organ – das Jugendparlament der Stadt Istanbul.

Die CIAG Marl betrachtet ihre Praxis explizit als interreligiöse und interkulturelle Gemeinwesenarbeit. Ihre Schwerpunkte liegen erstens auf interreligiöser Projektarbeit wie „Begegnungen zwischen den religiösen Gemeinden in Marl und ihren Mitgliedern" (wechselseitige Besuche von Moscheen, Kirchen, Synagogen), zweitens auf der Förderung von „interkulturellem Lernen und Zusammenleben in Marler Schulen" und drittens auf der Organisation von „öffentlichkeitswirksamen Großveranstaltungen" (August und Dreier 2004, S. 16 ff.). Daneben gibt es eigenständige, zielgruppenspezifische interreligiöse Gesprächsgruppen. Die Ziele umfassen die Bewahrung und Vertiefung des gesellschaftlichen Friedens in Marl und darüber hinaus durch symbolisches, demonstratives, gelegentlich auch deeskalierendes Handeln. Der Kreis legt Wert darauf, dass die gemeinsame Arbeit den Teilnehmenden auch Freude machen soll. Deshalb wird nach eigener Aussage auch kein ‚abgehobener Seminarstil' gepflegt, sondern ein offenes, munteres Miteinander, das nicht von Regeln und Strukturen abhängig ist: Die CIAG Marl arbeitet solange, „wie wir es wollen und es uns auch Spaß macht".

Die CIAG Marl betreibt die Homepage `http://www.ciag-marl.de/`.

2 Siehe dazu URL: `http://www.engel-der-kulturen.de/` (besucht am 21.07.2010).

Christlich-Islamischer Dialog Dresden

Die Initiative Christlich-Islamischer Dialog Dresden besteht seit 2001. Hier haben sich verschiedene Träger zusammengetan, deren SprecherInnen sich in einer Vorbereitungsgruppe auf die jeweiligen Programme verständigen. Ein wichtiger Teil des Dialogs und seine inhaltliche Ausrichtung finden in der Vorbereitungsgruppe statt. Dort wurden bei der Gründung auch die Ziele der Dialogarbeit gemeinsam reflektiert.

Der Christlich-Islamische Dialog Dresden definiert sich als ein Kooperationsprojekt verschiedener Träger bzw. Veranstalter. Zu nennen sind: das Ökumenische Informationszentrum e. V., das Haus der Kirche und das Islamische Zentrum e. V.[3] Seit dem Jahr 2008 verstärken die DİTİB-Gemeinde sowie die Akademie für Interkulturellen Dialog e. V.[4] den Trägerkreis. Wenn das Programm zu einem ‚Trialog' erweitert wird, kommt weiter die Jüdische Gemeinde zu Dresden hinzu.

Organisation und Durchführung der Veranstaltungen liegen bei der Vorbereitungsgruppe und wesentlich beim Ökumenischen Informationszentrum e. V. sowie dem Haus der Kirche. Hier stehen sowohl die personellen als auch die organisatorischen Kapazitäten zur Verfügung. Für die Beteiligten aus diesen Einrichtungen, zu denen im Ökumenischen Zentrum auch eine muslimische Mitarbeiterin zählt, ist das Engagement im bzw. für den Dialog Teil ihrer Berufsarbeit. Zum Aufgabenfeld der muslimischen Mitarbeiterin zählen neben der Einbindung in den christlich-islamischen Dialog insbesondere Besuche in Schulklassen und Gemeindegruppen, um dort als Gesprächspartnerin für Fragen zum Islam zur Verfügung zu stehen.

Sowohl das Ökumenische Informationszentrum als auch das Haus der Kirche sind Bildungseinrichtungen. Die Veranstaltungen des Christlich-Islamischen Dialogs Dresden haben deshalb in einem Strang den Charakter von Erwachse-

3 Das Islamische Zentrum Dresden e. V. „wurde in den 80er Jahren in der DDR von Studenten und Vertragsarbeitnehmern gegründet. Die täglichen Gebete fanden zuerst im Studentenwohnheim […] statt. Die Freitagsgebete fanden in verschiedenen Sporthallen der Technischen Universität Dresden statt. Das Islamische Zentrum Dresden e. V. wurde 1998 in das Vereinsregister des Amtsgerichtes Dresden aufgenommen" (Islamisches Zentrum Dresden (o. J). Das IZD ist Mitglied im Zentralrat der Muslime (ZMD).

4 Die Akademie für interkulturellen Dialog e. V. steht – nach den Angaben eines Sprechers – der Gülen-Bewegung nahe.

nenbildung, die in diesem Fall einen explizit interreligiösen Schwerpunkt hat. Die Zielsetzungen weisen auf das Entdecken gemeinsamer Werte und die Abwehr von Islamfeindlichkeit. Aber auch die Gleichstellung von ChristInnen und MuslimInnen – in Dresden aktuell z. B. in Bezug auf Moscheebauvorhaben des Islamischen Zentrums – wird als Ziel genannt. Die Form der Zusammenkünfte ist geprägt von Vorträgen externer ReferentInnen, die bspw. historische, theologische, (gesellschafts-)politische oder rechtliche Aspekte aus der Warte einer religiösen Tradition oder aber zu konkreten Problemfeldern in multikulturellen und/oder -religiösen gesellschaftlichen Kontexten zum Thema haben. Die Veranstaltungen folgen dem Muster von Podiumsdiskussionen, d. h., auf ein Referat folgt eine kurze Runde mit Verständnisfragen, dann ein weiteres Referat, wiederum Verständnisfragen, und schließlich eine Diskussion. Im Anschluss erhalten die ReferentInnen die Gelegenheit zu einem abschließenden Statement. Der Beauftragte für missionarische Dienste im Haus der Kirche übernimmt regelmäßig die Moderation.

Die Zusammentreffen finden abwechselnd im Haus der Kirche oder in einer Moschee statt und sind entweder als zweistündige Abendveranstaltungen oder als Tagesseminare konzipiert. Die Tagesseminare, für die jeweils eine schriftliche Anmeldung erforderlich ist und ein Teilnahmebeitrag erhoben wird, bieten den Teilnehmenden durch Arbeits- und Gesprächsformen wie zum Beispiel Kleingruppenarbeit erweiterte Möglichkeiten, sich aktiv einzubringen. Hier, aber auch in einem „Mit-Feier-Projekt", dass ‚trialogisch' von jüdischen, christlichen und islamischen Gemeinden ausgerichtet wird, stehen nicht nur das Wort und die inhaltliche Auseinandersetzung, sondern auch die unmittelbare und persönliche Begegnung und das gemeinsame Feiern von Menschen unterschiedlicher Religionen im Mittelpunkt. Bisher wurden so Chanukkah und Purim, ein Fastenbrechen im Ramadan, das Opferfest und der Advent gemeinsam gefeiert. Dieser zweite Strang stellt neben dem Bildungsaspekt eine gleichermaßen wichtige Form der Dialogpraxis in Dresden dar.

Je nach Veranstaltungsform und -dauer nehmen drei- bis viermal jährlich zwischen 25 und 80 Menschen die Dialogangebote wahr, Frauen und Männer jeweils zu etwa gleichen Teilen. Insgesamt ist die Altersgruppe der über 50-Jährigen am stärksten vertreten. Ein Drittel der Teilnehmenden sind muslimischen, zwei Drittel christlichen Gemeinschaften zuzurechnen, wobei über die Intensität der religiösen Bindung keine Aussagen getroffen werden können: Wie in anderen

‚neuen' Bundesländern ist auch in Dresden der Anteil von nicht religiös gebundenen Menschen hoch; auch diese sind zu den Veranstaltungen herzlich eingeladen. Die Gesprächsatmosphäre der einzelnen Veranstaltungen schwankt sehr, wobei das Setting der Podiumsdiskussion (ReferentInnen und ModeratorIn sitzen dem Publikum gegenüber, das seinerseits in Stuhlreihen hintereinander – ohne Möglichkeit des Blickkontakts untereinander – Platz findet) sich als sehr prägend zeigt. Ob das Gesprächsklima lockerer wird, liegt dann nicht zuletzt am Geschick der ModeratorInnen und ReferentInnen. Weiter haben die jeweiligen Räumlichkeiten einen Einfluss. Und auch die Pausen sowie das gemeinsame Essen bei den Tagesseminaren fördern Gespräche der Teilnehmenden untereinander. Auch in Dresden zeigt sich unter der Teilnehmerschaft ein vergleichsweise stabiler Kern von Stammhörenden.

Die Veranstaltungen werden mit Flyern beworben, denen im Fall von Tagesseminaren Vordrucke für die Anmeldung beiliegen. Zusätzlich werden alle Dialog- und Trialogveranstaltungen über einen umfangreichen Adressverteiler des Ökumenischen Informationszentrums und im halbjährlich erscheinenden, umfangreichen Programmheft des Hauses der Kirche angekündigt. Kirchliche und kirchennahe Zeitungen veröffentlichen die Veranstaltungstermine regelmäßig. Gelegentlich berichtet auch die lokale Presse über die Arbeit der Initiative. Neben der infrastrukturellen Unterstützung durch die beteiligten Institutionen wird der Christlich-Islamische Dialog in Dresden durch den Freistaat Sachsen (Programm Weltoffenes Sachsen), die Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens und den Katholischen Fond finanziell unterstützt. Eine langfristigere finanzielle Absicherung der Arbeit wird von den Beteiligten sehr gewünscht.

Der Christlich-Islamische Dialog Dresden ist überregional vernetzt mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK), dem Interkulturellen Rat und dem KCID.

Christlich-Islamischer Dialogkreis Aldenhoven

Der Christlich-Islamische Dialogkreis besteht seit 1994. 1988 hatte sich ein lokaler DİTİB-Verein gegründet und später „von der Öffentlichkeit fast unbemerkt […] eine ehemalige Lagerhalle im Ortszentrum zur Süleymaniye Moschee" umge-

baut.[5] Durch nachbarschaftliches Interesse und ebensolche Unterstützung mit Rat und Tat kam es zu ersten Kontakten zwischen den muslimischen Bauherren und zwei Mitgliedern der evangelischen Kirchengemeinde, die wiederum den ev. Pfarrer und den damaligen Dechanten des Ortes überzeugten, dass beide ein gemeinsames Gratulationsschreiben an den Moscheeverein richteten und darin nicht nur ihre Segenswünsche übermittelten, sondern auch gute Zusammenarbeit anboten. Die Annahme dieses Angebotes durch den damaligen Vorstand des Vereins sowie den Hodscha markieren den Beginn des Dialogs in Aldenhoven.[6]

Die Initiative ist bis heute ein Kooperationsprojekt zwischen Kirchengemeinden (die katholische Pfarrei war längere Zeit ohne eigenen Priester und hatte sich zwischenzeitlich aus dem Dialog zurückgezogen) und dem Moscheeverein, das sich ausschließlich auf kommunaler Ebene betätigt und keinem übergeordneten Verband angehört. Die Mitglieder des Dialogkreises kennen sich seit vielen Jahren und treffen sich – weil Aldenhoven im Kern eine Ortschaft von 7 500 Einwohnerinnen und Einwohnern ist – auch in anderen sozialen Zusammenhängen. Die persönlichen Beziehungen sind so über Jahre gewachsen und bilden ein auf gegenseitigem Vertrauen ruhendes Fundament, das auch Belastungen standhält. Kirchengemeinden und Moscheeverein leisten infrastrukturelle und in kleinem Umfang auch finanzielle Unterstützung. Für die Amtsträger ist das Dialogengagement Teil der Berufsarbeit.

Einladungen werden über einen E-Mail-Verteiler des ev. Pfarramts verschickt und durch öffentliche Aushänge bekannt gegeben. Zusätzlich werden die Veranstaltungstermine in den Religionsgemeinschaften angekündigt. Die Moderation obliegt im Grundsatz – d. h., wenn sie nicht thematisch bestimmt ist – der gastgebenden Gemeinschaft. Die unregelmäßig bis zu sechsmal im Jahr stattfindenden Treffen werden von sechs bis 20 Teilnehmenden besucht. Versammlungsort ist abwechselnd das ev. Gemeindezentrum oder die Moschee – früher war auch das kath. Pfarrheim in diesen Wechsel einbezogen.

Eine Mehrheit der Mitglieder nimmt seit vielen Jahren an den Treffen teil, wobei es in jüngerer Zeit zu einer Veränderung der Altersstruktur gekommen

5 Vgl. Heinz Bielefeldt 2008. Die Entwicklung des Christlich-Islamischen Dialogs in Aldenhoven ist hier ausführlich dokumentiert.

6 Eine etwas längere, vorab gemeindeintern veröffentlichte Fassung desselben Verfassers mit dem Titel „Entwicklungsstationen des Christlich-Islamischen Gesprächskreises“ (Heinz Bielefeldt o. J.) liegt uns vor und wird gleichermaßen als Informationsquelle herangezogen.

ist: die christlichen Mitglieder befinden sich fast durchweg im (teils hohen) Rentenalter, während die Muslime oftmals Angehörige der zweiten und dritten Einwanderergeneration sind. Frauen sind auf beiden Seiten in der Minderheit, allerdings gibt es einen eigenen Dialogkreis ausschließlich von und für Frauen. Treffen mit größerem Zuspruch werden zu zwei Dritteln von ChristInnen und zu einem Drittel von MuslimInnen besucht, bei geringerer Teilnehmendenzahl gleicht sich das Verhältnis von Christen und Muslimen einander an. Die Struktur der Ehrenamtlichkeit im Vorstand des Moscheevereins und die in festen Intervallen wechselnden Hodschas befördern eine höhere Fluktuation unter den muslimischen Mitgliedern. Das wirkt sich unterschiedlich aus: Einerseits wird die Kommunikationsfähigkeit besser, weil die jüngeren Muslime in der Region geboren und beschult wurden und deshalb wenig bis keine Sprachprobleme haben. Jedoch führt der wachsende Altersabstand zwischen christlichen und muslimischen Mitgliedern zu schwierigeren Passungsverhältnissen in Bezug auf die Themenfindung, die Gesprächsinteressen und auch die Gesprächskultur im Allgemeinen. Andererseits stellt der Umstand, dass in der Regel jeder neue Hodscha erstens den Dialog von neuem beginnt und zweitens ohnehin nicht besonders gut auf die Aufgabe in Deutschland vorbereitet ist, den Moscheeverein und seinen jeweiligen Vorstand vor schwierige Aufgaben.[7] Wie die Strukturen innerhalb des Moscheevereins zu entwickeln sind, damit es zu einer besseren Koordination seiner Aktivitäten und zu einer verstetigten Vernetzung zwischen Moschee und kommunalen Institutionen (Gemeinde, Schule, Vereinswesen, Integrationsangelegenheiten) kommen kann, markiert in Aldenhoven Fragekomplexe, die nicht selten Gegenstand des Dialogs sind. An einer Konsolidierung des Moscheevereins ist allen im Christlich-Islamischen Dialogkreis gelegen, der richtige Weg dahin wird nicht selten kontrovers diskutiert.

Eine Art Alleinstellungsmerkmal, das der beinahe dörflichen Struktur Aldenhovens geschuldet ist, sind die zahlreichen persönlichen Kontakte der Gemeinden und ihrer Mitglieder. Gegenseitige Besuche anlässlich religiöser, an den Jahreslauf gebundenen Feste wie Weihnachten und Ramadan, Opferfest und Ostern, sind schon beinahe zu einer eigenen Tradition geworden. Aber auch zwischen-

7 Die DİTİB-Zentrale für Deutschland in Köln versucht diesen Umstand zu kompensieren, indem sie ein bundesweites Netz von so genannten Dialogbeauftragten installiert. Siehe dazu URL: http://www.prodialog-ditib.de/ (besucht am 26.07.2010).

durch nehmen Delegationen an Gottesdiensten oder Gebeten der benachbarten Gemeinden teil. Es gibt gemeinsame Programme für KonfirmandInnen und KoranschülerInnen, die schon den Jugendlichen eine interreligiöse Perspektive vermitteln sollen, sowie sportliche (Fußballspiele) und andere Freizeitaktivitäten (Bazare). Über solche Veranstaltungen berichtet gelegentlich die lokale Presse, die auch Pressemitteilungen der Initiative veröffentlicht.

Der Christlich-Islamische Dialogkreis Aldenhoven hat sich so zu einer Institution entwickelt, deren Rat bspw. im Fall von Konflikten von verschiedenen kommunalen Stellen angefragt und geschätzt wird. Auch Schulen und pädagogische Einrichtungen profitieren von der interreligiösen Kompetenz.

Christlich-islamischer Gesprächskreis Düren

Der christlich-islamische Gesprächskreis Düren besteht seit 1994 in der Trägerschaft von Evangelischer Kirchengemeinde und DİTİB-Moscheeverein. Er wird regelmäßig von 15 bis 20 interessierten Frauen und Männern besucht und trifft in der Regel im Gemeindezentrum der Evangelischen Gemeinde zu Düren oder in der Dürener DİTİB-Moschee zusammen. Die evangelische Kirche gewährt finanzielle und infrastrukturelle Förderung; letztere leisten zusätzlich die örtlichen islamischen Verbände und die katholische Kirche.

Die größte Gruppe unter den Teilnehmenden stellen die evangelischen Christen, mit jeweils kleinen Abständen gefolgt von Katholiken, Muslimen verschiedener türkischer Dachverbände (überwiegend DİTİB und Milli Görüş, gelegentlich VIKZ). Mitglieder von Freikirchen und buddhistischen oder hinduistischen Religionsgemeinschaften sowie AtheistInnen nehmen sporadisch teil. Die Altersgruppe der über 50-Jährigen ist am stärksten vertreten. Die Moderation liegt von Beginn an bei Pfarrerinnen und Pfarrern der Gemeinde oder des Kirchenkreises Jülich. Der jetzige Moderator nimmt die Aufgabe seit 2005 wahr. Absprachen über Themenvorschläge, potenzielle ReferentInnen und Termine nehmen er und ein ortsansässiger muslimischer Arzt, der seinerseits in mehreren regionalen und überregionalen dialog- bzw. integrationspolitischen Kontexten aktiv ist, gemeinsam vor. Wenn bei einem Treffen des Gesprächskreises ein (muslimischer) Experte ein explizit ‚islamisches' Thema vorstellt, moderiert letzterer die Zusammenkunft. Darüber hinaus erfolgen die Organisation und die Werbung für die Veranstaltungen weitgehend über die Kirchengemeinde. Über größere

Veranstaltungen, bspw. interreligiöse Gebete als Programmpunkt der Interkulturellen Woche, berichtet auch die lokale Presse.

Die regulären Treffen finden mit Ausnahme von Ferienzeiten durchschnittlich zweimonatlich statt und sind für alle allgemein religiös-theologisch Interessierten offen. Neben gelegentlichen Vorträgen externer Experten, die durchaus ein größeres Publikum ansprechen können, gibt es regelmäßig einführende Referate aus dem Kreis der Mitglieder, wobei meistens der Pfarrer und sein muslimischer Mitstreiter in bestimmte Aspekte ihrer jeweiligen religiösen Tradition einführen und das Gespräch im Anschluss für die Gruppe öffnen. Die thematische Ausrichtung und die Diskurse innerhalb des Kreises sind überwiegend als interreligiöse, theologische und religionsvergleichende zu beschreiben. In unregelmäßigen Abständen werden von Mitgliedern des Gesprächskreises auch Ausflüge angeboten, 2009 bspw. zur Duisburger Merkez-Moschee. Daran haben 70 Personen teilgenommen.

Im Fokus des christlich-islamischen Gesprächskreises steht die Vermittlung von Kenntnissen über die jeweils andere Religion, die (rechtliche) Gleichstellung von Christen und Muslimen bzw. von Religionsgemeinschaften überhaupt sowie die Entdeckung und Förderung gemeinsamer Werte. Vorurteile sollen abgebaut, die gesellschaftliche Teilhabe von MigrantInnen soll verbessert werden, wenngleich solche sozial- und integrationspolitischen Ziele ihren Ort eher in der ‚Integrationsagentur' haben (s. u.), die der Kirchengemeinde angegliedert ist. Interreligiöser und interkultureller Dialog stehen naturgemäß auch auf der Agenda anderer diakonischer Einrichtungen der Gemeinde wie eben der ‚Integrationsagentur', aber auch des ‚Zentrums für Sozial- und Migrationsberatung' oder des ‚Büros für Gemeinwesenarbeit', die einen deutlich höheren Anteil an (muslimischen) MigrantInnen anzusprechen in der Lage sind.

In der bereits erwähnten ‚Integrationsagentur' werden mit finanzieller Förderung des Landes und der Kommune Kontakte zu Migrantenvereinen und ihren Mitgliedern geknüpft und gefördert. Auch in diesem Rahmen findet in unregelmäßigen Abständen ein interreligiöser Austausch unter 14 bis 18 Teilnehmenden statt. Es kommt zu personellen Überschneidungen mit dem christlich-islamischen Gesprächskreis, insgesamt jedoch ist der Altersdurchschnitt in diesem Setting deutlich niedriger, und es sind zusätzlich säkulare Migrantenvereine beteiligt. Themen sind z. B. Unterschiede zwischen den Religionen, deren theologische Positionen zu Grundfragen wie Frieden und Krieg oder Menschenwürde.

Wie im christlich-islamischen Gesprächskreis wird auch hier die Erfahrung gemacht, dass interreligiöse und interkulturelle Dialoge für alle Beteiligten nicht in einem konfliktfreien Raum stattfinden; sie sind vielmehr von allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklungen beeinflusst und entwickeln sich nicht selten an den verbreiteten Vorurteilsstrukturen entlang. So ist es zu erklären, dass von den Dürener AktivistInnen auch ‚sensible Themen' ausgemacht und benannt wurden: Die Verfolgung assyrischer Christen in der Türkei etwa, der Genozid an den Armeniern, die Kurdenproblematik und in Teilen auch abweichende Schriftverständnisse innerhalb der religiösen Traditionen sind mitunter nur schwer rational zu diskutieren und bieten gelegentlich zielgerichtet provokanten Positionen Raum. Insgesamt – so das positive Resümee – hat der christlich-islamische Gesprächskreis jedoch zu einer größeren öffentlichen Wertschätzung und Akzeptanz der Dürener Muslime beigetragen. Das christlich-islamische Gespräch ergänzt die aus der Asylarbeit entstandene Integrations- und Beratungstätigkeit der Gemeinde.

Einzelne Mitglieder sind gleichzeitig involviert im Islamforum Düren, das von der Integrationsbeauftragten des Landkreises moderiert und infrastrukturell unterstützt wird.

Christlich-Muslimische Begegnung Rixdorf-Neukölln

Die Christlich-Muslimische Begegnung besteht in Berlin-Neukölln seit 1998. Das Engagement zur Gründung der Initiative ging von den Mitgliedern des Ökumenischen Arbeitskreises Rixdorf-Neukölln aus. Den Anstoß zur Gründung gab allein nachbarschaftliches Interesse, dagegen spielten soziale und (integrations-) politische Motive oder konkrete Konflikterfahrungen im Stadtteil keine Rolle. Die Dialoginitiative wird bis heute vom Ökumenischen Arbeitskreis getragen. Er besteht aus der Evangelischen Kirchengemeinde Rixdorf und der Evangelisch-Reformierten Bethlehemsgemeinde sowie den Katholischen Pfarrgemeinden St. Clara/St. Eduard und St. Richard, der Ev.-Freikirchlichen Gemeinde (Baptisten), der Ev. Brüdergemeine und der (afrikanischen) United Brethren Church in Christ, Berlin-Neukölln. Träger des Dialogs auf muslimischer Seite ist die Gazi Osman Paşa Moschee (Islamische Föderation Berlin/Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland).

Zu Beginn der Begegnungen hat eine Reflexion über die Ziele des Dialogs statt-

gefunden. Neben dem schon erwähnten nachbarschaftlichen Interesse wurden vor allem die Entdeckung und Förderung gemeinsamer Werte, die Gleichstellung von ChristInnen und MuslimInnen genannt. Gleichrangige Ziele sind ein besseres Verständnis der eigenen Religion und die Stärkung religiöser Interessen gegenüber staatlichen Instanzen. ChristInnen und MuslimInnen sollen entdecken, in welchen Fragen ihrer Religion sie nahe beieinander sind und wo sie sich unterscheiden.

Die Begegnungen finden durchschnittlich zweimal jährlich an wechselnden Veranstaltungsorten, in der Regel in den Räumen der beteiligten Religionsgemeinschaften, statt. Vor allem die Zusammensetzung der Teilnehmenden hat sich im Laufe der Jahre naturgemäß geändert. Heute kommen 30 bis 40 Menschen zu den Veranstaltungen, ChristInnen und MuslimInnen sowie Männer und Frauen jeweils zu gleichen Teilen. Allerdings haben sich die Altersstrukturen deutlich verschoben: während die christlichen Teilnehmenden überwiegend zur Gruppe der über 50-Jährigen gehören, sind die muslimischen Teilnehmer mehrheitlich unter dreißig. Dazu kommt, dass eine Reihe der ChristInnen hauptamtlich in ihren Gemeinden Beschäftigte sind oder waren, wohingegen die MuslimInnen durchweg ehrenamtlich tätige Mitglieder des Moschee-Vereins sind, die zudem keine akademische theologische Ausbildung haben. Allerdings – so wurde uns berichtet – haben diejenigen Muslime, die als Referenten grundsätzlicher in ein Thema eingeführt haben, nach eigener Aussage ein Studium der Islamwissenschaft absolviert. Parallel zur ‚Verjüngung' der muslimischen Teilnehmenden stieg deren Frauenanteil. Den ChristInnen ihrerseits ist es nicht gelungen, jüngere InteressentInnen in größerer Zahl einzubinden.

Die Vermittlung von Kenntnissen über andere Religionen und Kulturen aus erster Hand, von den Angehörigen dieser Religionen, steht bis heute im Zentrum der Begegnungen. Aufklärungsarbeit über den Kreis hinaus und gemeinschaftsstiftende Stadtteilarbeit spielt dagegen nur eine geringere Rolle – auch wenn man sich neuerdings gemeinsam vermehrt Gedanken darüber macht, wie die Religionsgemeinschaften insgesamt Jugendliche besser ansprechen und in ihre Gemeindearbeit einbinden können. Der Moscheeverein scheint in dieser Hinsicht erfolgreicher zu sein. Ob dieser bessere Zugang religions- bzw. islamspezifisch ist, ist auch Thema des Dialogs. Für den interreligiösen Dialog an sich wird der Abstand zwischen den Altersgruppen durchaus als ein potenzielles Hindernis gesehen.

Eine typische Begegnung verläuft so, dass nach einer Begrüßung durch eine/n VertreterIn der gastgebenden Gemeinde zuerst ein/e VertreterIn der MuslimInnen und der ChristInnen mit jeweils einem kurzen Vortrag in das Thema des Abends einführen. Daran schließt sich eine kurze, paritätisch von einer/m Christin/-en und einer/m MuslimIn moderierte Fragerunde an, bevor sich die Teilnehmenden Kleingruppen zuordnen, in denen die Vorträge diskutiert und ein eigener Bezug hergestellt werden. Die Aufteilung in die Gruppen erfolgt nach einem festgelegten Verfahren, sodass deren Zusammensetzung möglichst heterogen ist und nicht immer dieselben zusammensitzen. Daneben gab und gibt es aber immer wieder auch Podiumsdiskussionen mit externen ExpertInnen. Auf diese Weise sind in den vergangenen zwölf Jahren Themen wie religiöse Feste, Religionen und soziale Verantwortung, Nationalismus und Rassismus im Lichte der Religionen, (religiöse) Kindererziehung, religiöse Symbole in der Öffentlichkeit (Kopftuchdebatte) oder religiöse Reinheitsvorstellungen erörtert worden. Dabei versuchen die VertreterInnen der Kirchengemeinden laut eigenen Angaben, die grundlegenden Entscheidungen zum Verhältnis von Religion und Gesellschaft, Staat und Recht, wie sie sich im Zuge der europäischen Staats- und Rechtsgeschichte herausgebildet haben, darzulegen. In Ermangelung anderer lokaler bzw. regionaler Gesprächsforen kommt den christlich-muslimischen Gesprächen hier eine stellvertretende, in den politischen Raum hineinreichende Bedeutung zu, denn die VertreterInnen der Kirchengemeinden begreifen sich nicht nur als Interpreten der eigenen Religion: sie sehen sich bei den Gesprächen auch als VerfechterInnen der hiesigen Verfassungsordnung und ihrer Prinzipien.

Über die Jahre hat sich so ein sehr vertrauensvoller Umgang miteinander und eine respektvolle, zugewandte Gesprächsatmosphäre in dem Kreis entwickelt. Wenn sich die Gruppe insgesamt auch nur zweimal im Jahr trifft, so hat sich heute doch ein Verhältnis zwischen den Leitungspersonen entwickelt, das neben Erarbeitung der Jahresplanung auch kurzfristige, spontane Kontakte möglich macht.

Zu den christlich-muslimischen Begegnungen in Rixdorf-Neukölln kann jede/r kommen. Das führt dazu, dass bestimmte Klischees (z. B. was die Rolle der Frau oder die Bedeutung des Rechts in den beiden Religionen betrifft) immer wieder von neuem angesprochen werden müssen. Das wird von christlicher wie von muslimischer Seite oft als frustrierend empfunden. Themen und Termine werden in den beteiligten Gemeinden bekannt gegeben, gele-

gentlich auch durch persönliche Ansprache. Die öffentliche Wahrnehmung über diesen Rahmen hinaus ist insgesamt eher unwichtig. Öffentlichkeitsarbeit wird deshalb nicht betrieben und außer in Gemeindebriefen etc. gibt es keine Berichterstattung über die christlich-muslimischen Begegnungen in Rixdorf. Genauso wenig wird der Kontakt zu anderen evtl. übergeordneten Dialog-Vereinigungen gesucht. Mit dem ‚Arbeitskreis Islam' der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz gibt es einen Austausch, der von den landeskirchlich gebundenen Mitgliedern des Ökumenischen Arbeitskreises gepflegt wird. Auch zur ‚Arbeitsgruppe Christlich-Muslimische Begegnung' des Diözesanrats besteht eine Verbindung. Der Islambeauftragte des Erzbistums Berlin nimmt regelmäßig an den Begegnungen in Neukölln teil.

Deutsches Islamforum

Infolge der Ereignisse des 11. Septembers 2001 wurde das Deutsche Islamforum als ein Projekt der Karl-Konrad-und-Ria-Groeben-Stiftung in Zusammenarbeit mit dem Interkulturellen Rat e. V. und dem Rat der Türkeistämmigen Staatsbürger in Deutschland ins Leben gerufen (vgl. ausführlich Micksch 2005). Seit 2002 finden die Treffen dieses Forums im Halbjahresturnus statt.

Das Deutsche Islamforum ist ein Dialogforum für VertreterInnen verschiedener muslimischer Einrichtungen, der nichtmuslimischen Zivilgesellschaft und staatlicher Stellen. Entsprechend beteiligen sich an diesem nicht-öffentlichen Gesprächsforum hochrangige VertreterInnen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften und islamischer Dachverbände, aus Ministerien, von den Gewerkschaften wie auch Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens. Regelmäßig anwesend sind VertreterInnen der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion (DİTİB), des Islamrates, des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD), des Verbands der Islamischen Kulturzentren (VIKZ), der Gemeinschaft der Ahmadiyya in Deutschland, des Rats der Türkeistämmigen Staatsbürger, sowie VertreterInnen der Innenministerien der Länder, des Verfassungsschutzes des Bundes und der Länder wie auch WissenschaftlerInnen.

Die TeilnehmerInnen reisen aus der ganzen Republik an, ihre Zahl schwankt zwischen 20 und 30 Personen; bei Bedarf bekommen die TeilnehmerInnen ihre Reisekosten erstattet. Tendenziell sind mehr muslimisch geprägte Menschen anwesend als Autochthone und der Anteil von FunktionärInnen und Multiplika-

torInnen ist – verglichen mit anderen Dialogprojekten – sehr hoch. Zu manchen Sitzungen werden auch (ausgewählte) PressevertreterInnen eingeladen.

Erklärtes Ziel ist es, „das Miteinander von Menschen muslimischer Prägung mit Nichtmuslimen zu verbessern“, wie es auf der Homepage des Deutschen Islamforums heißt. Das Forum wird als „Dialoginstrument“ verstanden, um „kritische Fragen im vertrauensvollen Gespräch zu erörtern“. Die Initiatoren legen großen Wert darauf, dass VertreterInnen muslimischer Institutionen und Verbände mit den politischen Verantwortlichen ins Gespräch kommen, um integrationsrelevante Projekte intensiv zu beraten und konkret angehen zu können.

Thematisch stehen politisch aktuelle, vor allem religions- und integrationspolitisch relevante Fragen ebenso wie praktische Aspekte des Zusammenlebens im Vordergrund. Bei Zusammenkünften dieses Forums (während unserer Projektlaufzeit) wurde bspw. die Arbeit der Deutschen Islam Konferenz reflektiert, die Frage behandelt, wie islamische Jugendarbeit gefördert werden kann, auch das Minarettverbot in der Schweiz und antimuslimische Blogs waren Gegenstand der Diskussionen. Ferner wurde die Situation muslimischer Kinder in Schulen diskutiert ebenso wie die Diskriminierung von muslimischen Frauen und der Umgang mit antimuslimischem Rassismus oder die Datenschutzthematik. Grundsätzlich kreisen die aufgegriffenen Themen allesamt um den Islam und MuslimInnen in Deutschland; die TeilnehmerInnen dieses Gesprächforums bearbeiten vorhandene Probleme und Konfliktpunkte aus verschiedenen Blickwinkeln und reflektieren gemeinsam mögliche Lösungswege.[8]

Die Treffen beginnen in der Regel mit einer Begrüßung durch einen oder zwei Moderatoren, den beiden Initiatoren des Gesprächsforums. Bei ihrer Begrüßung rekapitulieren sie die wichtigsten Ereignisse der letzten Monate und werfen ein erstes Schlaglicht auf die anstehenden Themen; die Tagesordnungspunkte liegen in schriftlicher Form aus und werden nach der Begrüßung ggfs. verändert bzw. endgültig festgelegt. Für die zu behandelnden Themen werden meistens zwei externe ReferentInnen (nach Möglichkeit eine/einer aus dem muslimischen Kontext) eingeladen, um unterschiedliche Perspektiven zu beleuchten. Im Anschluss an die Vorträge gibt es Gelegenheit für Nachfragen und es folgt oftmals eine ausführliche, mitunter kontroverse Diskussion. Meistens greift die Mode-

8 Vgl. hierzu die im Kontext der Arbeit des Deutschen Islamforums entstandene Publikation, herausgegeben durch Micksch (2009), an der auch TeilnehmerInnen des Deutschen Islamforums mitwirkten.

ration strukturierend ein, lässt aber den lebendigen, auch hitzigen Debatten ansonsten ihren Lauf. Je nach Zusammensetzung ist die Atmosphäre bei den Treffen mitunter angespannt.

Nach der ersten inhaltlichen Runde gibt es eine Mittagspause mit kleinem Imbiss, in einem Nebenraum die Möglichkeit zu beten. Diese Pause nutzen die TeilnehmerInnen, um sich informell auszutauschen und Kontakte zu knüpfen; im Laufe der Jahre sind auf diesem Wege überregionale Netzwerke entstanden. Im Anschluss an die Mittagspause bekommen ausgewählte Projekte Gelegenheit, ihre Arbeit vorzustellen. In diesem Zusammenhang berichteten bei den von uns besuchten Treffen bspw. Vertretungen der Islamischen Gemeinschaft der Bosniaken oder etwa der Zentralrat der Marokkaner in Deutschland über ihre Aktivitäten.

Beim Deutschen Islamforum geht es vielfach um strategische Überlegungen bspw. im Umgang mit Medien und darum, auf aktuelle Ereignisse oder Diskurse möglichst zeitnah mit öffentlichen Stellungnahmen, Pressemitteilungen etc. zu reagieren. Gerade wenn es sich um nach außen gerichtete Aktivitäten handelt, debattieren die TeilnehmerInnen sehr kontrovers, es wird gerungen um Positionen und Formulierungen, die im Namen verschiedener Beteiligter in die Öffentlichkeit getragen werden. Hierbei treten mitunter innermuslimische Meinungsverschiedenheiten und Dissonanzen etwa zwischen muslimischen Verbänden zu Tage. Es ist ein explizites Anliegen der Initiatoren, unterschiedliche Ansichten zu Wort kommen zu lassen und nach gemeinsamen Perspektiven zu suchen, die auch dank des vermittelnden Geschicks der Gesprächsleitung in aller Regel gefunden werden können.

Die Sitzungen werden in religiöser Hinsicht paritätisch vorbereitet, ein Grundprinzip des Deutschen Islamforums. Die Gesprächsleitung ist stets gut vorbereitet, offenbar auch sehr erfahren in der Mediation und nimmt zweifelsohne eine bedeutende Rolle ein, auch im Hinblick auf das Gelingen dieses Gesprächsforums. Die Themenschwerpunkte für die nächsten Sitzungen reflektieren die Beteiligten gemeinsam gegen Ende der Zusammenkünfte und beschließen sie nach dem Mehrheitsprinzip. Einladungen sowie Diskussionsvorlagen und die Protokolle zu den Sitzungen verschickt eine Mitarbeiterin des Interkulturellen Rats per E-Mail; eine verbindliche Anmeldung wird erwartet.

Die Treffen dauern rund sechs Stunden und finden in der Regel im zentral gelegenen Spenerhaus, einem Tagungszentrum des Evangelischen Regionalver-

bandes am Dominikanerkloster in Frankfurt am Main, statt. Die Geschäftsstelle des Deutschen Islamforums ist beim Interkulturellen Rat in Darmstadt angesiedelt. Finanziert wird das Projekt von der Karl-Konrad-und-Ria-Groeben-Stiftung.

Mit diesem Forum wurde auch Grundlagenarbeit beim Aufbau kommunaler Islamforen in Kommunen und Ländern geleistet (vgl. hierzu Micksch und Hoensch 2011). Im Koordinierungsrat der Islamforen in Deutschland treffen sich VertreterInnen aus den Länderislamforen und den Kommunalen Islamforen zweimal im Jahr zu einem Informationsaustausch und zu Fachvorträgen.

Das Deutsche Islamforum ist personell und organisatorisch verzahnt mit dem Interkulturellen Rat in Deutschland e. V. Entsprechend werden in Zusammenarbeit mit anderen dort angesiedelten Projekten, wie etwa dem Clearingprojekt: Zusammenleben mit Muslimen und dem Abrahamischen Forum in Deutschland gemeinsame Publikationen erstellt und Veranstaltungen durchgeführt. Verschiedene Informationsmaterialien (teilweise in Kooperation mit den beiden vorher erwähnten Projekten) zu Fragen des Zusammenlebens von MuslimInnen und NichtmuslimInnen wurden vom Deutschen Islamforum erarbeitet und veröffentlicht, die über die Homepage des Interkulturellen Rats Deutschland eingesehen und herunter geladen werden können: http://www.interkultureller-rat.de/projekte/deutsches-islamforum-und-islamforen-in-den-laendern/.

Dortmunder Islamseminar

Das Dortmunder Islamseminar „ist 1993 als ein Projekt aus dem Dortmunder AntiRassimusForum hervorgegangen“ (Hoppe 2002, S. 4). Die Gründung steht in einem engen Zusammenhang mit den ausländerfeindlichen Anschlägen in Mölln (1992) und Solingen (1993). In den jährlich erscheinenden Programmen heißt es u. a.:

> *Nicht immer führt Begegnung von Menschen verschiedener Kulturkreise zu einem sinnvollen, friedlichen Miteinander. Oft führen gegenseitige Angst und Unwissenheit zu vorschnellen Urteilen und unbegründeter Ablehnung. Die schlimmsten Auswirkungen von Fremdenfeindlichkeit und Intoleranz haben wir leider vielfach erleben müssen* (Dortmunder Islamseminar 2010).

Zum Islamseminar kommen monatlich mit Ausnahme von Ferienzeiten und Feiertagen etwa 30 bis 45 Interessierte zusammen, die zwar keine feste Gruppe, aber doch einen relativ stabilen Kern bilden. Die Teilnehmenden haben zu jeweils einem Drittel eine katholische, evangelische oder muslimische Religionszugehörigkeit. Veranstaltungsorte sind abwechselnd die Räume von Kirchen und Moscheen, die von den Mitgliedern des Trägerkreises zur Verfügung gestellt werden. Gelegentlich finden die Zusammenkünfte aber auch andernorts statt, z. B. in der Volkshochschule Dortmund. In diesem Jahr wird auch eine Exkursion in die neue VIKZ-Moschee nach Herten angeboten.

Die Themen sind in der Regel theologisch-religiös sowie sozial- und/oder integrationspolitisch ausgerichtet. Auf der Homepage werden Abbau von wechselseitigen Ängsten und Vorurteilen, Förderung des Zusammenlebens in einem multikulturellen Dortmund und eine religiös begründete Friedensarbeit als übergeordnete Ziele des Dialogs genannt.

Die Organisation liegt bei einem Trägerkreis, als dessen Kontaktadresse das Katholische Forum Dortmund angegeben ist. Dem Trägerkreis gehören an: Die DİTİB-Gemeinden Dortmund (DİTİB Zentralmoschee Kielstraße), der Islamische Bund Dortmund e. V. (Abu-Bakr-Moschee), das Katholische Forum Dortmund, die Moschee des Verbands der Islamischen Kulturzentren Dortmund (VIKZ), Bachstraße sowie die Vereinigten Kirchenkreise Dortmund und Lünen.

Ein Veranstaltungsabend im Dortmunder Islamseminar beginnt in der Regel mit einer Begrüßung durch eine Moderatorin oder einen Moderator, die Mitglied des Trägerkreises sind. Dabei wird oft ein erstes Schlaglicht auf das Thema des Abends geworfen. Die eigentliche Einführung erfolgt dann durch Schriftlesungen aus Bibel und Koran, jeweils durch die ReferentInnen oder Angehörige der betreffenden Religion. Die Moderation wechselt in Abhängigkeit von den Inhalten und den gastgebenden Gemeinden oder Verbänden. Themen sind z. B. „Krankheit aus der Sicht von Islam und Christentum“ oder „Die Deutsche Islamkonferenz – ein Weg zur Anerkennung des Islam?“ sowie Vorträge zu biblischen und koranischen Figuren und Aspekten des Glaubens aus beiden Perspektiven. Ein Abend der jüngeren Vergangenheit stand so unter dem Motto: „Salomo/Süleyman – in christlicher und islamischer Sicht“.

Die Veranstaltungen sind geprägt von einleitenden Vorträgen eines/r oder oft auch zweier ReferentInnen, die aus der Sicht ihrer Religionsgemeinschaft zu einem vereinbarten Gegenstand Stellung nehmen. Die Inhalte lassen sich viel-

fach in ein Konzept von interreligiöser Bildung einordnen, wobei deutlich wird, dass Vortragende und Zuhörerschaft sich in einem religiösen Kontext verorten und auch aus dieser Position heraus agieren. Die Gesprächsform ist durch die Abfolge von Vortrag, Fragen, Diskussion geprägt. Diese Form, jedoch nicht zuletzt auch die gastgebenden Religionsgemeinschaften prägen die Atmosphäre der jeweiligen Treffen.

Für die Veranstaltungen wird kein Eintritt erhoben. Die OrganisatorInnen und SprecherInnen des Dortmunder Islamseminars arbeiten in diesem Kontext ehrenamtlich. ReferentInnen werden Spesen ersetzt und fallweise Aufwandentschädigungen oder Honorare gezahlt. Das Dortmunder Islamseminar erhält regelmäßig finanzielle Unterstützung durch verschiedene Stellen der beteiligten christlichen Kirchen; diese sowie zusätzlich die islamischen Vereine im Trägerkreis leisten auch infrastrukturelle Unterstützung. Darüber hinaus wird um private Spenden geworben (Dortmunder Islamseminar o. J.).

Das Dortmunder Islamseminar betreibt die Homepage http://www.islamseminar.de/. Dort können auch alle aktuellen Termine und das Jahresprogramm eingesehen werden.

FACIT – Feministischer Arbeitskreis christlicher und islamischer Theologinnen

Seit 2006 treffen sich in Köln evangelische, katholische und muslimische Theologinnen, etwa zehn Frauen, regelmäßig zum interreligiösen Dialog. Nach einer Ausstellung in Köln über muslimische Frauenbiographien hatten die beteiligten Frauen den Wunsch, sich weiterhin auszutauschen und gründeten daraufhin den „Feministischen Arbeitskreis christlicher und islamischer Theologinnen“, kurz: FACIT. Abwechselnd finden seither die Treffen in der evangelischen Melanchthon Akademie in Köln, im Zentrum für Islamische Frauenforschung (ZIF) oder im Referat für Interreligiösen Dialog des Erzbistums Köln statt.

Die Teilnehmerinnen dieses Arbeitskreises haben sich zum Ziel gesetzt, ohne dogmatische Grenzen religiöse Fragen zu diskutieren und eine feministisch-interreligiöse Hermeneutik auszuarbeiten. Sie sehen sich in der Tradition einer feministischen Theologie. In einer vertrauten, einander wohlwollenden Atmosphäre setzen sich die engagierten Frauen aus Genderperspektive bspw. mit dem

Gottesverständnis in Islam und Christentum oder etwa mit dem Menschenbild wie auch mit religiösem Fundamentalismus auseinander.

Inhaltliche Fragen und Entwürfe in Vorbereitung für Publikationen diskutieren die Frauen vor allem bei den abendlichen Zusammenkünften, die etwa alle zwei Monate stattfinden, aber auch per E-Mail. Um intensiv an einem Thema arbeiten zu können, verabreden sie sich gelegentlich zu ganztägigen Klausurtagen. Das Gesprächsklima ist anerkennend, die Diskussionen werden sehr angeregt geführt. Die engagierten Frauen ringen intensiv um theologische Ansichten und verstehen sich als intellektuelle Theologinnen, als Vorreiterrinnen bei der Weiterentwicklung von Positionen jenseits des Mainstreams.

Die Treffen dieses Arbeitskreises sind Interessierten nicht (ohne Weiteres) zugänglich; die beteiligten Frauen wünschen keine Öffentlichkeit. Um ihr in vielen Auseinandersetzungen erarbeitetes Diskussionsniveau halten zu können und – für viele umstrittene – theologische Aspekte zu bearbeiten, erachten sie einen geschlossen Kreis als notwendig.

Aus diesem Diskussionszusammenhang sind einige Aufsatz- und Buchveröffentlichungen entstanden (vgl. bspw. Zentrum für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung 2005). FACIT organisiert überdies öffentliche Veranstaltungen und diskutiert vor Publikum theologische Themen, um Interessierte inhaltlich anzuregen.

Forum: Dialog der Kulturen & Dialog der Religionen in Osnabrück

Dieser Gesprächskreis wurde im Frühjahr 2002 von einem bikulturellen Paar ins Leben gerufen. Der Anstoß zur Gründung ergab sich aus zahlreichen Anfragen an sie zum Thema Islam nach den Anschlägen in New York. Mit dem Projekt beabsichtigten sie, den akuten Gesprächs- und Informationsbedarf zum Islam von nicht-muslimischer Seite aufzufangen und zu kanalisieren. Der Gesprächskreis war in seinen Anfängen vorrangig christlich-muslimisch angedacht, wurde dann aber für alle Interessierten geöffnet.

Die Treffen dieses Gesprächskreises finden einmal pro Monat in einem Raum der Lagerhalle, einem Kulturzentrum in der Osnabrücker Altstadt, statt. Durchschnittlich nehmen etwa zehn Personen am Gespräch teil, wobei die Zusammensetzung und Anzahl der TeilnehmerInnen abhängig vom Thema sehr variiert. Grundsätzlich ist der Kreis offen für alle, die sich in diesem Rahmen

austauschen möchten, allerdings wird erwartet, dass die Anwesenden nicht VertreterInnen religiöser Gruppen/Richtungen oder kultureller Einrichtungen, Vereine etc. sind; vielmehr sollen Privatpersonen das Forum als Möglichkeit nutzen, um über ihre religiös-spirituellen und kulturellen Einstellungen und Erfahrungen miteinander ins Gespräch zu kommen. Das gemeinsame Lernen im Austausch, Lachen und Freude an der Begegnung stehen hier im Vordergrund.

Es gibt ein Jahresprogramm, das die beiden InitiatorInnen aufstellen und über einen E-Mail-Verteiler verschicken. Vor den einzelnen Sitzungen des Gesprächskreises Forum: Dialog der Kulturen und Dialog der Religionen in Osnabrück gibt es auch Ankündigungen in der (Tages-)Presse, in lokalen Zeitschriften und im Radio. Die Themen der abendlichen Treffen sind so formuliert, dass alle Beteiligten sich in die Diskussionen einbringen können mit ihren Ansichten und Erfahrungen. Sie kreisen um existentiell-philosophische Fragen, die religiös konnotiert sind. In einer einander wohlgesonnenen, heiteren Atmosphäre diskutieren die TeilnehmerInnen angeregt über Fragen, die ihren (Nicht-)Glauben zum Gegenstand haben und ihre Einstellungen zum Leben im Diesseits wie auch im Jenseits. Bspw. wurden in den letzten Sitzungen die Fragen „Religion und (Natur-) Wissenschaft – vertragen sie sich?“ oder „Apokalypse: Die Welt geht unter – wer geht mit?“ ebenso wie die Themen „Glaube und Aberglaube/Elfen“ und „Religion und Humor“ behandelt.

Die Gesprächsleitung dieses kommunal ausgerichteten Kreises spielt zu Beginn der Sitzungen 10–30-minütige Sequenzen aus Radiomitschnitten ab, die den TeilnehmerInnen als Einstiegsimpulse dienen sollen. Die TeilnehmerInnen nehmen die gehörten Radiosequenzen zum Anlass, ihre Vergangenheit, ihre Erfahrungen und ihren Werdegang z. T. sehr persönlich und emotional zu reflektieren und sich darüber auszutauschen, wie sie ihre religiöse und kulturelle Sozialisation in ihr heutiges Leben integrieren. Der Gesprächsverlauf wird von der Moderation inhaltlich vorbereitet, in die Diskussionen greift sie aber kaum ein, sie sind sehr geprägt von den TeilnehmerInnen des Abends und ihren Bedürfnissen. Gelegentlich werden auch Gäste als ReferentInnen (ohne Honorar) zu den zwei- bis dreistündigen Treffen eingeladen, um ein konkretes Thema zu behandeln. Umgekehrt gehen die TeilnehmerInnen, wenn ein interessanter Vortrag zeitgleich zu ihrem Treffen stattfindet, auch kurz entschlossen gemeinsam zu der anderen Veranstaltung.

Gelder stehen diesem Gesprächskreis nicht zur Verfügung; außer den (niedrigen) Raummietkosten fallen hier keine finanziellen Posten an.

Haus der Religionen Hannover

Die Anfänge des Hauses der Religionen Hannover reichen zurück in die 1990er Jahre: Angesichts des zweiten Golfkriegs entstand ein kontinuierlicher Diskussions- und Gebetskreis mit engagierten Hannoveraner BürgerInnen. Nach dem Mordanschlag in Solingen gründeten sie 1993 den „Aktionskreis der Religionen und Kulturen". Nach vielen Jahren gemeinsamer interreligiöser Aktivitäten wünschten sich die Beteiligten einen eigenen Ort für interreligiöse Treffen und Veranstaltungen, also ein „Haus der Religionen". Seit 2005 hat das Projekt seinen Ort in den Räumen der evangelisch-lutherischen Südstadtkirchengemeinde in Hannover. Im Jahr 2008 wurde der Verein Haus der Religionen Hannover e. V. gegründet und im darauf folgenden Jahr wurde der „Aktionskreis" schließlich zum „Forum der Religionen" umbenannt.

Im Haus der Religionen haben sich VertreterInnen von sechs Religionen zusammengeschlossen: ChristInnen, Jüdinnen/Juden, MuslimInnen, Hindus, BuddhistInnen und Bahá'í beabsichtigen, „für eine Haltung des Respekts und der Achtung des Anderen einzutreten", wie sie auf ihrer Homepage schreiben. Sie verstehen das Haus als einen „interreligiösen Lernort". Hier gibt es die Dauerausstellung „Religionen im Dialog" sowie wechselnde Ausstellungen; überdies finden Vorträge und Diskussionsabende, eine interreligiöse Koranlektüre, Friedensgebete und vieles andere mehr statt. Angestrebt wird, das Haus der Religionen als interreligiöses Zentrum Hannovers zu etablieren. Jährlich wird es (nach eigenen Angaben) von etwa 5000 Menschen besucht, die sich über die in der Region ansässigen Religionsgemeinschaften informieren, unter ihnen viele Schulklassen. Über die Arbeit des Hauses der Religionen erscheinen regelmäßig Berichte in unterschiedlichen Medien.

Zur Struktur dieses Projekts: Sechsmal jährlich tagt das „Forum der Religionen", an dem sich Delegierte verschiedener religiöser Gemeinschaften und vom Forum eingeladene VertreterInnen der Stadtgesellschaft beteiligen.[9] Hier wer-

9 Unter den muslimischen Delegierten nehmen neben sunnitischen Gemeinden auch Vertreter der Ahmadiyya, der AlevitInnen sowie SchiitInnen teil. Weiterhin gehören YezidInnen

den Anliegen und Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften und der Stadtgesellschaft thematisiert und beraten, jedoch keine Entscheidungen getroffen. Darüber hinaus werden interreligiöse bzw. interkulturelle Projekte und Veranstaltungen geplant und koordiniert. Neben dem Forum gibt es einen „Rat der Religionen", der Ende 2009 von den im Forum der Religionen vertretenen Delegierten der Religionsgemeinschaften gewählt wurde. Der zwölfköpfige Rat ist gemäß seiner Geschäftsordnung zuständig für die Leitung des Hauses der Religionen und ist Ansprechpartner für Politik und Stadtgesellschaft in allen das Zusammenleben der Religionen betreffenden Fragen. Ihm obliegt es, Themen und Entwürfe vor- oder auch nachzubereiten, die Gegenstand im „Forum der Religionen" sind. Auch werden hier grundsätzliche Weichenstellungen vorgenommen. Bei der konsensorientierten Entscheidungsfindung hat jede Religionsgemeinschaft eine Stimme.

An den Treffen des „Forums der Religionen", die im Rahmen unserer Studie besucht wurden, nehmen regelmäßig rund 20 Personen teil; diese sind größtenteils institutionell eingebunden und in repräsentativer Funktion. Einladungen zu den Sitzungen werden im Vorfeld der Treffen per E-Mail verschickt. Der Ablauf der Zusammenkünfte ergibt sich aus organisatorischen Tagesordnungspunkten, die zu Beginn der Treffen abgesprochen werden. In den Sitzungen werden anstehende Projekte besprochen, Aufgaben geklärt und an Arbeitsgruppen verteilt, Termine koordiniert, aber auch gemeinsam Ideen entwickelt – und all das wird in ausführlichen Protokollen festgehalten. Die Aktivitäten dieser Initiative reichen von öffentlichen Informations- und Diskussionsabenden über interreligiöse Bildungsveranstaltungen (in Zusammenarbeit mit kommunalen Bildungsträgern) bis hin zu konkreten gemeinwesenorientierten Projekten zur Gestaltung des Zusammenlebens vor Ort. Zuletzt ging es bspw. um eine Bildungsreihe zum Thema „Wirtschaft und Ethik", zu der jede Religionsgemeinschaft einen inhaltlichen Beitrag leistete. In Kürze wird die interreligiöse Skulptur *wait a minute* in der Innenstadt Hannovers eröffnet (mit Selbstdarstellungen der sechs im Haus vertretenen Religionen in je sechs Sprachen).

Konkrete Anliegen oder Fragen der TeilnehmerInnen oder ihrer Religionsgemeinschaften werden in der Regel in einer konstruktiven Atmosphäre erörtert; bei Interessendivergenzen zwischen den TeilnehmerInnen vermittelt die Ge-

---

zum Forum der Religionen ebenso der Humanistische Verband Hannover. Das Forum wählt aus seiner Mitte eine Person als Geschäftsführung.

sprächsleitung. Die Redeleitung haben ein (im Rat gewählter) kirchlicher Vertreter und ein Muslim inne, die sich im Vorfeld auch intensiv auf das Treffen vorbereiten und oftmals strukturierend und fokussierend in die Debatten eingreifen. Die Sitzungen finden in unterschiedlichen Lokalitäten statt: zum einen stehen ihnen die Räume des Hauses der Religionen zur Verfügung, darüber hinaus ist es den Beteiligten wichtig, auch die Gemeinden der Mitglieder des Hauses der Religionen näher kennen zu lernen, indem sie in den entsprechenden Räumlichkeiten reihum tagen.

Das Haus der Religionen verfügt über zahlreiche Kontakte und damit auch gut funktionierende Netzwerke auf kommunaler Ebene. Es wird von kommunaler Seite als Ansprechpartner für unterschiedliche, vor allem Religion und Religionsgemeinschaften betreffende Belange wahrgenommen. Träger des Hauses der Religionen ist der Verein „Haus der Religionen Hannover e. V.“, der Ende 2008 von 24 Frauen und Männern aus unterschiedlichen Religionsgemeinschaften gegründet wurde und einen multireligiösen Vorstand hat. Gründungsmitglieder des Vereins sind neben Einzelpersonen auch der evangelisch-lutherische Stadtkirchenverband Hannover, der Gesamtverband der Katholischen Kirche in der Region Hannover, die Liberale Jüdische Gemeinde Hannover e. V. und der Geistige Rat der Bahá'í in Hannover. Der Oberbürgermeister der Stadt Hannover ist Schirmherr des Hauses der Religionen.

Das Projekt erhält öffentliche Fördergelder und wird von kirchlicher Seite sowie durch Spenden von den beteiligten Religionsgemeinschaften finanziert. Die Koordination der Veranstaltungen des Hauses der Religionen obliegt zurzeit einer Pastorin (mit halber Stelle). Das Haus der Religionen hat 2010 den Friedenspreis des Zentralinstituts Islam-Archiv-Deutschland für interreligiöse Initiativen erhalten.

Die professionell gestaltete Homepage dieser Initiative ist bestückt mit zahlreichen Informationen zur Initiative und mit Veranstaltungshinweisen auch über das Projekt hinaus; sie ist abrufbar unter: `http://www.haus-der-religionen.de/`.

Interreligiöser Arbeitskreis Christuskirche, Hamburg Eimsbüttel

Der Interreligiöse Arbeitskreis Christuskirche hatte einen langen Vorlauf. An der Fakultät für Evangelische Theologie der Universität Hamburg sammelte der

frühere Lehrstuhlinhaber für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaft, Olaf Schumann, im Anschluss an ein Seminar über die „Theologie der Religionen" eine Gruppe von Interessierten um sich, die sich für mehr als zwanzig Jahre zu einer „Arbeitsgemeinschaft Interreligiöser Dialog" zusammenschlossen.

Diese Arbeit wurde im Sommersemester 2007 beendet, sie habe, so der Nachfolger auf dem Lehrstuhl, Ulrich Dehn, „weit über den universitären Bereich hinaus viel zum gegenseitigen Verständnis der Religionen in der Stadt beigetragen" (Dehn o.J.). Diese Arbeitsgruppe sowie die regelmäßig angebotenen Seminare sprachen neben einigen Studierenden über fast 25 Jahre auch einen größeren Kreis von Gasthörenden an. Mit der Neubesetzung des Lehrstuhls verschob sich jedoch der Fokus des wissenschaftlichen Interesses, und eine Gruppe der ehemaligen Gasthörenden konstituierte sich neu als Interreligiöser Arbeitskreis, zunächst an der Bugenhagenkirche in Hamburg-Barmbek und – nach deren Aufgabe durch die Landeskirche – an der Christuskirche in Hamburg-Eimsbüttel. Ziele und Ausrichtung des Interreligiösen Arbeitskreises korrespondierten jeweils mit den Selbstverständnissen der gastgebenden Kirchengemeinden, in denen die Treffen stattfanden und -finden. Die Bugenhagenkirche war bis zu ihrer Aufgabe durch die Landeskirche ein sehr frühes Modell einer ‚Kulturkirche'. Sie hatte neben den üblichen kirchlichen Räumen einen eigenen Theatersaal, Musikräume sowie ein Café und zog so ein kunstinteressiertes und auch kunstschaffendes Publikum an, das sich wiederum in Teilen und bis heute im Interreligiösen Arbeitskreis engagiert. In der Bugenhagenkirche hatte sich der Arbeitskreis nach dem 11. September 2001 neu formiert.

Die Christuskirche, unter deren Dach die Treffen bis heute stattfinden, hat dagegen einen interreligiösen Schwerpunkt. Die Gemeinde veranstaltet regelmäßig interreligiöse Friedensgebete zum Volkstrauertag und ebenfalls interreligiöse Silvesterfeiern, in die auch der Interreligiöse Arbeitskreis eingebunden ist. Insofern kommen heute künstlerisch-kulturelle mit interreligiösen Handlungsfeldern zusammen.

Der interreligiöse Arbeitskreis zehrt in vielerlei Hinsicht von einer Vergangenheit, die – so die Teilnehmenden einhellig – durch die Anbindung an die Theologische Fakultät der Universität Hamburg in religiöser und spiritueller Hinsicht virtuos und anregend gewesen sei. Heute nehmen jedoch viele Mitglieder des Arbeitskreises zusätzlich an den interreligiösen Veranstaltungen unter dem Dach der ‚Akademie der Weltreligionen' an der Universität Hamburg (Akademie

der Weltreligionen o.J.) teil und kommen dadurch mit jüngeren Menschen und deren Fragestellungen bzw. Interessen in Verbindung, wovon der Arbeitskreis insgesamt profitiert: er kann so seine interreligiösen und interkulturellen Erfahrungen aus über zwei Jahrzehnten weitergeben und zugleich – im Gespräch mit Jüngeren – seinen Fokus etwa auf Zusammenhänge von Religion und Naturwissenschaft erweitern.

Der Interreligiöse Arbeitskreis hat selber keine ausgearbeitete Satzung, die Gruppe veröffentlicht keine Manifeste oder Flyer. Größere Veranstaltungen, an denen Mitglieder des Arbeitskreises beteiligt sind, werden in der Regel über andere Organisationen oder Institutionen finanziert und beworben. Daher besteht kein Bedarf an festeren organisatorischen Strukturen oder Fördermitteln. Allerdings verfügt die Moderatorin über einen E-Mail-Verteiler und kann bei Bedarf eine Telefonkette starten, um ehemals Aktive und andere Interessierte zu besonderen Veranstaltungen einzuladen.

Die Zahl der Teilnehmenden schwankt von einem Treffen zum anderen stark. Wir haben bei unseren Besuchen zwischen fünf und 13 Personen angetroffen, von denen nicht wenige im Rentenalter sind. Neue, jüngere InteressentInnen finden gelegentlich über die Veranstaltungen an der Universität den Weg in die Gruppe, deren Treffen wöchentlich in einer der gründerzeitlichen Klinkervillen des Pastorats stattfinden. Die Gruppe tagt in der Regel in der großen Küche im Souterrain des Hauses. Nur das erste von uns besuchte Treffen, zu dem unseretwegen auch nicht (mehr) regelmäßig teilnehmende ‚Veteranen' der früheren ‚Arbeitsgemeinschaft Interreligiöser Dialog' eingeladen worden waren, fand im größeren Gemeindesaal statt. Regelmäßig sind praktizierende und ehemalige ChristInnen, Buddhistinnen, MuslimInnen, Jüdinnen/Juden, Hindus und AtheistInnen zugegen.

Wenn kein aktuelles Anliegen vorliegt, werden vornehmlich Themen wie die Wurzeln der religiösen Traditionen im Altertum, ihre Vielfalt und ihre Bezüge zur klassischen Philosophie und den Naturwissenschaften behandelt. Bei unseren Besuchen wurde zum einen die Geschichte der ‚Arbeitsgemeinschaft Interreligiöser Dialog in Hamburg' – wie sie ihren Anfang an der Theologischen Fakultät genommen habe –, ihre Wirkungen – z. B. das Hamburger Modell eines Dialogischen Religionsunterrichts[10], die Planung und Umsetzung des Pro-

10 „Der dialogische Religionsunterricht (RU) für alle im Bundesland Hamburg ist ein kontextuell entstandener, von der Kirche und den Weltreligionen unterstützter, durch empirische

jekts „Akademie der Weltreligionen“ an der Universität Hamburg (vgl. Weiße 2002) – und ihr – aus der Sicht vieler früherer GasthörerInnen bedauertes – Ende. Zum anderen wurde von den anderweitigen Aktivitäten der Mitglieder, die sich bspw. auf Menschenrechtsfragen, Projektarbeit bei amnesty international, Vorträge und Ausstellungen beziehen, sowie potenzielle Perspektiven der interreligiösen Praxis diskutiert. Insbesondere der Zusammenarbeit mit amnesty international verdankt sich ein Ausstellungsprojekt, das bis heute in Form einer Wanderausstellung präsentiert wird. (Therapeutische) Bilder ehemaliger Kindersoldaten aus Sierra Leone werden im Rahmen der Ausstellung durch zeitgenössische Werke bildendender Kunst, die sich explizit mit interreligiösen Ethiken auseinandersetzen, kommentiert. Der interreligiöse Kontext kann, so Mitglieder des Arbeitskreises, den BetrachterInnen helfen, die Darstellungen der exzessiven Gewalt und das Elend der darin verstrickten Kindersoldaten zu ertragen, und gleichzeitig eine gewaltfreie Perspektive durch eine sich interreligiös verortende Kunst aufzeigen.[11]

Wenn bei den regulären, wöchentlich stattfindenden Treffen der Grupp explizit religiöse und/oder spirituelle Themen angesprochen werden, dann geschieht dies aus der persönlichen Warte einzelner, die etwa religionshistorisch und philosophisch interessiert sind oder berichten, warum sie sich einer bestimmten Religionsgemeinschaft zugehörig oder nicht (mehr) zugehörig fühlen, ob und mit welchen Motiven sie ihre Ursprungsreligion verlassen und sich eventuell einer anderen zugewendet haben. Nicht wenige, die einer Religionsgemeinschaft den Rücken gekehrt haben, scheinen ihr Bedürfnis, sich mit religiös besetzten Themen auseinanderzusetzen, im Interreligiösen Arbeitskreis stillen zu können. Dass es bei den Diskussionen gelegentlich kontrovers zugeht, gehört zur Selbstbeschreibung der Gruppe, die mit einem Schmunzeln stolz darauf ist, dass sie den Raum im Souterrain der Villa auch deshalb gewählt hat, weil die lautstark ausgetragenen Dispute andere Gruppen im Hause stören könnten.

Dass die Gruppe in der geräumigen Küche zusammentrifft, kommt ihr aber auch aus einem anderen Grund entgegen: jedes Treffen beginnt mit dem gemein-

Untersuchungen fundierter, rechtlich abgesicherter, in Deutschland so einmaliger RU. Während er in Deutschland eine Ausnahme darstellt, ist er im Rahmen Europas eher zukunftsfähig als ein nach Konfessionen und Religionen getrennt erteilter RU, wie er in den meisten anderen Bundesländern Deutschlands stattfindet“ (Doedens und Weiße 2007, S. 50).

11 Amnesty International, Gruppe Bergedorf, Reinbek und Wentorf 2007. Es handelt sich um eine Wanderausstellung.

samen Kochen von Tee und Kaffee. Die von allen Teilnehmenden mitgebrachten Speisen werden zu einer kleinen ‚interreligiösen Mahlzeit' arrangiert, denn die Diskussionen können sich hinziehen – nicht selten auch deutlich länger als die eigentlich anberaumten zwei Stunden. Der Gesprächskreis über religiöse und interreligiöse Themen zeigt sich hier als ein freundschaftliches Lebensnetzwerk von Menschen in ihrer zweiten Lebenshälfte, die sich über das Interesse von Jüngeren immer freuen.

Interreligiöser Arbeitskreis Kiel

Der Interreligiöse Arbeitskreis Kiel wurde 1998 gegründet. Bereits seit 1993 war auf Anregung und in (Mit-)Trägerschaft der Landeshauptstadt Kiel ein ‚Friedensweg von Christen und Muslimen' als gemeinsame Aktion beschritten worden. Seit 1996 gibt es dreimal jährlich ein ‚Interreligiöses Gebet', dessen Planung, Vorbereitung und Durchführung bis heute die zentrale Aufgabe des Interreligiösen Arbeitskreises Kiel ist (vgl. Interreligiöser Arbeitskreis Kiel 2004, o. J.*a*). Einen weiteren Schwerpunkt bildet die regelmäßig durchgeführte ‚Interreligiöse Stadtrundfahrt', die u. a. durch das Projekt ‚Weißt du, wer ich bin?' finanziell gefördert wurde.[12] Ebenso wird die praktische Mitarbeit (Veranstaltungen, Seminare) z. B. in den ‚Interkulturellen Wochen der Landeshauptstadt Kiel' im Arbeitskreis diskutiert und geplant. Organisatorisch unabhängig, doch mit zahlreichen personellen Überschneidungen und punktueller Zusammenarbeit, sind im Kontext des Interreligiösen Arbeitskreises noch ein explizit Christlich-Islamischer Dialog, die ‚Nagelkreuzgemeinschaft' und der Arbeitskreis ‚Brücken bauen' (Kontakte zu türkischen Städten) zu nennen. Weitere Kooperationen bestehen mit dem ‚Forum für Migrantinnen und Migranten' und dem ‚Kieler Arbeitskreis Trauerbegleitung'.

Der Impuls zur eigentlichen Gründung des Arbeitskreises ging von evangelischen ChristInnen und MuslimInnen aus, wobei andere Religionsgemeinschaften – katholische ChristInnen, die Bahá'í-Gemeinde, BuddhistInnen verschie-

12 ‚Weißt du, wer ich bin?' ist ein Projekt in gemeinsamer Trägerschaft der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), des Zentralrats der Juden in Deutschland, des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD) und der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion (DİTİB). Siehe URL: http://www.weisstduwerichbin.de/ (besucht am 29.07.2010).

dener Schulen – und VertreterInnen kommunaler Stellen schnell für die Sache zu begeistern waren. Heute kommen Mitglieder verschiedener evangelischer Kirchen (Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche, Baptisten), KatholikInnen, Jüdinnen/Juden, sunnitische und schiitische MuslimInnen, BuddhistInnen, Mitglieder der Bahá'í-Gemeinde und der Gemeinschaft Brahma Kumaris World Spiritual University zu den Treffen des Interreligiösen Arbeitskreises. Seit der Gründung waren auch VertreterInnen der alevitischen Gemeinde für lange Zeit im Arbeitskreis vertreten. Zurzeit ruht jedoch deren Mitgliedschaft. Viele der Teilnehmenden sind als RepräsentantInnen ihrer Gemeinschaften und/oder als MultiplikatorInnen über die beteiligten Religionsgemeinschaften hinaus tätig, zum Beispiel als LehrerInnen, DozentInnen in der Erwachsenenbildung, PfarrerInnen, DiakonInnen, MitarbeiterInnen verschiedener kommunaler Stellen und darüber hinaus in weiteren ehrenamtlichen Arbeitsfeldern. Einige nehmen regelmäßig an überregionalen Fortbildungsveranstaltungen zum interreligiösen und interkulturellen Dialog teil.

Die beteiligten Religionsgemeinschaften, die über keine ‚AmtsträgerInnen' oder anderweitig professionalisierte Strukturen verfügen, aber auch christliche Gemeinden delegieren ehrenamtlich Tätige bzw. Laien in den Interreligiösen Arbeitskreis. Die dreimal jährlich stattfindenden Sitzungen folgen einer festen Tagesordnung, die Diskussionen und Beschlüsse werden protokolliert. Durchschnittlich 20 bis 25 Personen, je zwei Drittel Männer, ein Drittel Frauen, nehmen an den Sitzungen teil, die immer im Pädagogisch-Theologischen Institut Nordelbien in Kiel stattfinden.

Der Ablauf eines Treffens ergibt sich großenteils aus organisatorischen Tagesordnungspunkten. Die Sitzungen finden jeweils kurz vor den zentralen öffentlichen Veranstaltungen, wie dem Interreligiösen Gebet oder der Interreligiösen Stadtrundfahrt, statt; demnach wird vor allem geplant, werden Aufträge und Aufgaben vergeben, Kontakte angebahnt, neue Ideen entwickelt und Veranstaltungen nachbereitet. Dabei geht es immer auch darum, die Programme zu optimieren – im Hinblick auf Inhalte, strukturelle Gesichtspunkte und organisatorische Abläufe, aber auch mit Blick auf das mit den Veranstaltungen zu erreichende Publikum. In lockeren Abständen gibt es ergänzende Treffen des Arbeitskreises zu themenzentrierten Gesprächsrunden, bei denen – wie bei den Interreligiösen Gebeten – die persönliche Vergewisserung im Zentrum steht.

Der Interreligiöse Arbeitskreis Kiel und die mit ihm in einzelnen Feldern zu-

sammenwirkenden Gruppen arbeiten also mit einem deutlich kommunalen und regionalen Bezug. Darüber hinaus werden aber auch internationale Kontakte, etwa in die Türkei (Antakya, Mersin) und nach Uganda (Rukararwe) unterhalten. Und selbstverständlich erarbeitet und verbreitet der Arbeitskreis Stellungnahmen zu (internationalen) Konflikten, soweit sie das Leben der BürgerInnen der Stadt nicht zuletzt auf Grund persönlicher Beziehungen zu den Konfliktregionen, etwa dem Nahen Osten, berühren. In solchen Stellungnahmen wird der positive Beitrag zum Frieden, den Religion, Gebet und Meditation zu leisten fähig sind, herausgestellt (Interreligiöser Arbeitskreis Kiel 2009). Die Vermittlung dieser positiven Wirkungen von Religionen als Quelle für Empathie und Parteinahme für Menschen, denen Gewalt und Ungerechtigkeit widerfährt, gehört, wie das Eintreten für MigrantInnen und der Abbau von Vorurteilen zu den zentralen Zielen der Kieler Dialogarbeit.

Der Arbeitskreis wird nach außen durch einen SprecherInnenkreis vertreten. Sprecherinnen und Sprecher der Religionsgemeinschaften wurden über lange Zeit gewählt. In jüngerer Zeit wird dieses Modell der Wahl jedoch einer Revision unterzogen: Um die Arbeitsintensität und die Belastungen durch die notwendige Kontinuität des Engagements realistisch einschätzen zu können, wird nun modellhaft versucht, potenzielle InteressentInnen zuerst in den Aufgabenbereich ‚hineinschnuppern' zu lassen und eine bestätigende Wahl später durchzuführen. Seit Januar 2011 wird der Arbeitskreis von je zwei christlichen und zwei muslimischen SprecherInnen vertreten. Eine Christin leitet die Sitzungen und führt durch die Tagesordnung.

Der Interreligiöse Arbeitskreis Kiel hat zahlreiche Papiere verfasst, in denen das Ziel der Friedensarbeit, die innere Struktur, die Arbeitsweisen, der Umgang miteinander sowie die erwünschte Außenwirkung festgehalten sind. Zuletzt wurde an einer ‚Verfassung' gearbeitet, in die frühere Grundsatzentscheidungen eingeflossen sind. Der Interreligiöse Arbeitskreis erhält keine finanzielle Förderung, allerdings werden für einzelne Projekte Mittel eingeworben (s. o.). Infrastrukturelle Unterstützung kommt vor allem von der Landeshauptstadt Kiel (Referat für Migration), vom Kirchenkreis Altholstein, der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche und islamischen Verbänden.

Der Interreligiöse Arbeitskreis Kiel betreibt die Homepage http://www.interrel-kiel.de/. Dort sind unter anderem Termine, aber auch zahlreiche Arbeitspapiere abrufbar.

Interreligiöser Arbeitskreis Leipzig

Der Interreligiöse Arbeitskreis Leipzig besteht seit 2004. Die Gründung erfolgte im Anschluss an ein ‚Gebet der Religionen', das von der örtlichen Bahá'í-Gemeinde ausgerichtet wurde und bereits seit einigen Jahren fester Programmpunkt innerhalb der Interkulturellen Wochen in Leipzig war. Aus dem Kreis der teilnehmenden Gäste wurden entsprechende Interessen artikuliert. Die Gruppe engagiert sich weiterhin im Rahmen der jährlichen Interkulturellen Wochen, d. h., sie beteiligt sich an den Planungen und der Durchführung – auch mit eigenen Programmteilen. Darüber hinaus strebt sie ausdrücklich keine öffentlich wirksamen Aktionen an.

Die eigentlichen Ziele der Gruppe beziehen sich auf den Erfahrungshorizont der Teilnehmenden. Sie sind darauf gerichtet, die gemeinsamen Werte der Religionen zu entdecken und Verständnis unter den Religionen zu fördern.

Reguläre Treffen finden ca. alle sechs Wochen statt. Sie werden von kontinuierlich sechs bis 14 Teilnehmenden besucht, die den zwei großen christlichen Konfessionen (sieben), dem Islam[13] (ein bis zwei), der Hare-Krishna-Bewegung[14] (ein bis zwei), verschiedenen buddhistischen Schulen (drei), dem Judentum (einer) und der Bahá'í-Gemeinde (eine) angehören. Auch ein bis zwei Atheisten nehmen regelmäßig an den Zusammenkünften teil. Frauen und Männer sind etwa in gleichem Maße beteiligt. Die Altersspanne reicht mit gelegentlichen Abweichungen nach oben und unten von 30 bis 50 Jahren. Die Gruppe hat einen stabilen Kern.

Der Versammlungsort wechselt reihum zwischen den beteiligten Religionsgemeinschaften. Ein/e SprecherIn der gastgebenden Religionsgemeinschaft übernimmt jeweils die Moderation. Diesbezügliche Absprachen werden einvernehmlich getroffen. Es gibt keine ausformulierte Satzung. Die Gruppe will sich solchen Strukturen nicht unterwerfen, sondern versteht sich als Kooperationsprojekt,

13 Die beteiligten Muslime gehören keinem muslimischem Dachverband an, sondern nehmen als Mitglieder der Vereinigung Arabischer Studenten und Akademiker e. V. an den Treffen teil. Bei einer Zusammenkunft in deren Vereinsräumen wiesen Sprecher der VASA darauf hin, dass ihr Zusammenschluss in erster Linie kulturelle und politische Ziele verfolge. Religiöse Interessen seien demgegenüber zweitrangig.

14 Deren offizielle Selbstbezeichnung lautet: ‚Internationale Gesellschaft für Krishna-Bewusstsein (ISKCON)'.

das von engagierten Einzelpersonen getragen wird. Eine Leitungsperson oder ein entsprechendes Gremium sind dementsprechend weder notwendig noch erwünscht. Es hat sich allerdings im Laufe der Zeit ergeben, dass ein Mitglied die Treffen protokolliert, ein weiteres verbreitet die Protokolle und Einladungen mit den geplanten Gesprächsthemen für das jeweils nächste Treffen über einen E-Mail-Verteiler.

Die Treffen sind generell offen für alle Interessierten. Neben dem E-Mail-Verteiler spielt persönliche Ansprache eine gewisse Rolle, wenn es darum geht, neue Mitglieder zu erreichen. Nur selten werden externe Gäste und niemals ReferentInnen eingeladen. ‚Fachvorträge' sind prinzipiell unerwünscht. Die Teilnehmenden sollen von der Warte ihrer eigenen religiösen Erfahrungen und Bindungen her über die Grundlagen ihrer Religion sprechen. Dazu wird die Ausarbeitung kurzer Impulsreferate einzelnen Mitgliedern übertragen; dass sich auch die anderen z. B. durch Bibel- oder Koranlektüre auf das Thema des Treffens vorbereiten, wird allgemein erwartet. Ausdrücklich erwünscht ist es, den Anwesenden die individuellen spirituellen Zugänge zu den jeweils verhandelten religiösen Traditionen zugänglich zu machen. Eine Methode dazu ist der Religionsvergleich. Gesellschaftspolitische Themen (Migration, Integration etc.) stehen dagegen – abgesehen von der Beteiligung an den Interkulturellen Wochen – nicht im Fokus der Interessen.

Die Atmosphäre der Zusammenkünfte ist naturgemäß abhängig von den sehr unterschiedlichen Versammlungsorten. Unabhängig davon sitzt die Gruppe immer im Kreis, die Moderation erfolgt meistens äußerst zurückhaltend, und es werden – auch im unmittelbaren Vergleich religiöser Traditionen – nur sehr selten Wertungen vorgenommen. Die Beteiligten sind mehrheitlich keine AmtsträgerInnen ihrer Religionsgemeinschaften, sie sind auch nur selten (und wenn überhaupt, dann zurückhaltend agierende) religiöse Spezialisten. Viele Diskutanten haben aber einen akademischen Hintergrund. Dass dies in Leipzig auch für die ‚eingewanderten Religionen' (hier im engeren Sinn: Islam und Judentum) gilt, trägt zu einem gleichberechtigten und offenen Gesprächsklima entscheidend bei.

Interreligiöser Dialogkreis Wesel

Der Interreligiöse Dialogkreis Wesel wurde 1994 gegründet und ist seither ausschließlich dort tätig. Der Impuls zur Gründung ging nach einer vorausgegangenen Anregung von kommunalen Stellen gleichermaßen von christlichen und muslimischen Gemeinschaften sowie der örtlichen Bahá'í-Gemeinde aus. Er besteht von Beginn ohne übergeordnete Trägerschaft oder vereinsrechtlichen Rahmen, erhält aber finanzielle Förderung aus öffentlichen Mitteln sowie infrastrukturelle Unterstützung von den beteiligten Kirchengemeinden und dem Moscheeverein. Alle Beteiligten einschließlich derer mit Leitungsaufgaben leisten ihre Arbeit ehrenamtlich.

Ein generelles Interesse an Religion bzw. an ‚anderen' Religionen stand und steht bis heute im Mittelpunkt des Weseler Dialogkreises; etwas weniger wichtig, aber durchaus noch ausschlaggebend sind (welt-)politische Ereignisse, die Wahrnehmung von Ungerechtigkeit und praktische Probleme vor Ort. Heute nehmen in wechselnder Zahl aber doch regelmäßig Angehörige der Evangelischen und Katholischen Kirchen, Muslime (DİTİB), Yeziden und – als säkulare Migrantenorganisation – gelegentlich die Türkische Gemeinde Wesel teil. Allerdings hat die Teilnahme von MuslimInnen in den letzten Jahren leicht abgenommen. In Wesel gibt es keine jüdische Gemeinde, trotzdem kommen zu manchen Veranstaltungen Jüdinnen oder Juden, und der Dialogkreis sucht – etwa zum Laubhüttenfest – die Jüdische Gemeinde in Duisburg auf.

Der Interreligiöse Gesprächskreis legt jährlich ein Programm, bestehend aus einer Veranstaltungsreihe mit einem inhaltlichen Schwerpunkt, auf. 2008 stand diese Reihe unter dem Thema „Frauen in den Religionen". Die einzelnen Abende waren jeweils einer der beteiligten Religionen gewidmet und wurden von einer oder mehreren Frauen gestaltet. Neben erklärenden Auskünften zur Stellung der Frauen in der jeweils behandelten Religionsgemeinschaft wurden insbesondere auch persönliche, lebensgeschichtliche Episoden von den Frauen berichtet, etwa über die Umstände und den Ablauf von Konversion oder Beitritt, die bewusste Entscheidung für die eigene Religion als Erwachsene, das Verhältnis bzw. die Stellung der Geschlechter in der Religionsgemeinschaft und wie sich das auf das eigene (Ehe-)Leben auswirkt oder über Formen individueller Religiosität und Frömmigkeit. 2009 lautete das Jahresmotto „Unser schönstes Fest". Behandelt wurden zentrale Festtagsrituale, die erklärt, aber den Teilnehmenden auch zu-

gänglich gemacht wurden, d. h., man lud sich gegenseitig in die Gemeinden ein, zu Ostern und zum Advent, zum Fastenbrechen und Opferfest, zum Laubhüttenfest und zu *Naw Ruz*, dem Neujahrsfest der Bahá'í. Die Jahresthemen werden auf Anregung aus dem Gesprächskreis gefunden und in einem Vorbereitungskreis, der sich in deutlich kleinerem Rahmen trifft, diskutiert und ausgearbeitet. So kommt es, dass in Wesel wie auch in vielen anderen Orten eine sehr intensive Form des Dialogs in der Vorbereitungsgruppe stattfindet, zum Beispiel auch die Selbstverortung, in diesem Fall die Beantwortung der Fragen, „Was ist eigentlich unser schönstes Fest?“ oder „Welchen Einfluss hat es auf ein religiöses Ritual, wenn daran Menschen teilnehmen, die den Glaubensgrundsätzen, die in einem Ritual performativ zum Ausdruck kommen, nicht folgen?“ Konkret: wie wirkt es sich auf das Ritual der Osternacht mit dem zentralen (Glaubens-)Ereignis „Er ist auferstanden!“ aus, wenn nicht alle Anwesenden den Glauben an Jesus Christus als auferstandenen Sohn Gottes teilen? Wird das Ritual in irgendeiner Hinsicht abgewertet oder sogar ungültig? Werden die Anwesenden, die anderen Glaubens sind oder keine religiöse Bindung haben, unzulässig vereinnahmt, gar zu einem (falschen) Zeugnis genötigt? Neben den organisatorischen Aspekten eines solchen Jahresprogramms (Termin- und Raumfindung, Werbung, Pressearbeit) beanspruchen solche Fragen viel Zeit und Energie. Die Diskussion darüber zwingt Angehörige unterschiedlicher Religionen, aber auch diejenigen, die eine Tradition teilen, das Verhältnis zum (vermeintlich) Eigenen und zum (vermeintlich) Fremden, immer neu zu bestimmen.

Zu den Planungstreffen, die in der Regel in Wohnungen und Häusern der Mitglieder stattfinden (und so einmal mehr das Private einbeziehen), kommen etwa sechs bis acht Mitglieder. Stärker als in den öffentlichen Veranstaltungen treten hier kulturelle und auch bildungsmäßige Unterschiede zutage; sie wirken sich auf die Zusammensetzung der Teilnehmenden insofern aus, als dass eher weniger Muslime kommen als zu den Dialogveranstaltungen im größeren, öffentlichen Rahmen. Als Gesprächsform überwiegt die Diskussion. Die vier bis fünf jährlichen Treffen (üblicherweise um den Jahreswechsel herum) werden moderiert und protokolliert, die Ergebnisse über einen größeren E-Mail-Verteiler verschickt und so auch von einem größeren Kreis zur Kenntnis genommen, kommentiert und unter Umständen auch auf dessen Anregung hin verändert.

Die acht bis zehn öffentlichen Veranstaltungen pro Jahr erreichen um die 20 InteressentInnen. Deren Zusammensetzung wechselt, es gibt aber auch in Wesel

über die Jahre einen stabilen Kern. Wegen der zentralen Lage finden die Abende häufiger im Gemeindesaal der Evangelischen Kirche statt, es gibt aber durchaus auch Wechsel des Ortes, wenn es aus inhaltlichen Gründen geboten ist. Zur gemeinsamen Teilnahme an religiösen Veranstaltungen sucht man natürlich die Räume der jeweiligen Religionsgemeinschaft auf – so sie welche haben. Interreligiöse Feierstunden sowie die Beteiligung an den kommunalen ‚Interkulturellen Tagen' erreichen ein deutlich größeres Publikum.

Werbung für die Themenabende erfolgt zusätzlich über E-Mail-Verteiler, Flyer, Plakate und Berichte in lokalen Medien. Flankiert wird die ehrenamtliche Arbeit im Dialogkreis durch interkulturelle und interreligiöse Erwachsenenbildung in der Volkshochschule, über die auch neue InteressentInnen angesprochen werden. Für seine Arbeit konnte der Dialogkreis Wesel Fördermittel des Projekts ‚Weißt du, wer ich bin?' einwerben.

Der Dialogkreis oder einzelne seiner Mitglieder übernehmen hin und wieder Vermittlungsaufgaben in Schulen oder Kindergärten, Ämtern, Vereinen und für die Polizei, wenn die interreligiöse und interkulturelle Kompetenz und Kontakte in unterschiedliche Bevölkerungsgruppen gefragt sind. Über Wesel hinaus ist der Dialogkreis durch einzelne Mitglieder vernetzt mit ‚inter religion(e)s – Forum für religiöse Bildung e. V.' (http://www.interreligiones.de/) und den Islam- und Judentumsbeauftragten der Evangelischen Kirche im Rheinland.

Interreligiöser Gesprächskreis Würzburg

Persönliche Erfahrungen mit der internationalen Bewegung „Religionen für den Frieden – WCRP" bestärkten einige MitarbeiterInnen des Lehrstuhls für Religionsgeschichte der Universität Würzburg, im Jahr 1996 den Interreligiösen Gesprächskreis Würzburg ins Leben zu rufen. Religionswissenschaftliches Interesse am Dialog der Religionen war ebenso Gründungsanlass wie der Wunsch der Beteiligten, auf ein vertrauensvolles Zusammenleben kulturell und religiös unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen in Würzburg hinzuarbeiten (Klaes 2003). Zum ersten Treffen kamen insgesamt zwölf ChristInnen und MuslimInnen in einem ökumenischen Zentrum in Würzburg zusammen.

Der Gesprächskreis besteht gegenwärtig aus einem Verbund von mehr als sechzig Personen, von denen sich durchschnittlich 15 aktiv an den Treffen beteiligen. Vornehmlich handelt es sich um interessierte Einzelpersonen, aber auch

AmtsträgerInnen verschiedener Religionsgemeinden engagieren sich am Austausch. Die Zusammensetzung des Kreises ist mehrheitlich christlich geprägt, es nehmen aber auch AkteurInnen aus der Bahá'í-Gemeinde, den muslimischen Gemeinden und der jüdischen Gemeinde an den Treffen teil. Darüber hinaus sind gelegentlich Vertreter der örtlichen Polizei und anderer kommunaler Behörden anwesend. Prinzipiell ist die Runde offen für alle, allerdings finden nur selten neue Interessierte den Weg in die Gruppe. Der Arbeitskreis hat ein großes Interesse daran, mehr Menschen muslimischen Glaubens in seine Arbeit einzubinden; gegenwärtig – so wird bemängelt – würden sich immer noch zu wenig MuslimInnen regelmäßig an den Planungen und Aktivitäten beteiligen. Zwischenzeitlich gab es gar Überlegungen den Kreis ganz aufzulösen, diese wurden aber angesichts der sich kontinuierlich Engagierenden letztendlich wieder verworfen.

In wechselnden Räumlichkeiten der beteiligten Religionsgemeinschaften trifft sich der Gesprächskreis alle acht bis zehn Wochen für etwa zwei Stunden. Bei den Zusammenkünften geht es darum, inhaltliche Themen zu diskutieren oder gemeinsame Veranstaltungen mit kommunalem Bezug zu besprechen und vorzubereiten, Aufgaben zu verteilen und Termine zu koordinieren. Regelmäßig werden vorab Einladungen über einen Postverteiler durch das Kulturamt der Stadt Würzburg und zusätzlich durch einen E-Mail-Verteiler verschickt. Die Sitzungen leitet gewöhnlich einer der anfänglichen Initiatoren des Gesprächskreises; und dabei greift er so manches Mal in die Debatten ordnend ein und trägt zu inhaltlichen Klärungen bei. Manchmal moderieren auch die jeweiligen GastgeberInnen die Treffen. Organisatorisches übernehmen zwei sich kontinuierlich engagierende TeilnehmerInnen des Kreises. Es gibt keine festgelegte Tagesordnung, vielmehr tragen die Anwesenden in der Sitzung die zu besprechenden Punkte und Themen zusammen. Projektgebundene Entscheidungen trifft ein aus fünf Personen bestehendes Organisationsteam der Gruppe, das in enger Zusammenarbeit und in Absprache mit dem Kulturamt der Stadt Würzburg erste inhaltliche Klärungen vornimmt und den organisatorischen Rahmen absteckt. Die entsprechenden Informationen werden an den Gesprächskreis weiterleitet und gemeinsam weiterentwickelt.

Die Aktivitäten des Gesprächskreises sind alltagsbezogen und gemeinwesenorientiert: Die TeilnehmerInnen möchten das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Herkunft und Religion vor Ort gemeinsam gestalten, Religio-

nen sichtbar machen und Denkanstöße geben. In diesem Zusammenhang stehen Aktivitäten wie das „Gebet der Religionen für die Stadt“, das bislang zweimal im Ratssaal des Rathauses in Würzburg stattfand; beteiligt haben sich ChristInnen, MuslimInnen und BuddhistInnen sowie Angehörige der jüdischen Gemeinde und der Bahá'í-Gemeinde in Würzburg. Im Herbst 2010 organisierte der Kreis in Zusammenarbeit mit der Stadt Würzburg, verschiedenen Religionsgemeinschaften und kulturellen Einrichtungen vor Ort das Programm „Religionen in Würzburg laden ein“. Über einen Zeitraum von zwei Monaten fanden in diesem Zusammenhang etwa 30 unterschiedliche interkulturelle und interreligiöse Veranstaltungen statt. Die Hauptveranstaltung, der „Tag der Religionen“, wurde in Zusammenarbeit mit dem Runden Tisch der Religionen in Deutschland und der Stadt Würzburg organisiert. Mit solchen Programmen möchte der Gesprächskreis die BesucherInnen ermutigen, sich ausführlicher mit den unterschiedlichen Religionen auseinanderzusetzen. Im Jahr 2009 gab der Gesprächskreis auch einen Interreligiösen Monatskalender für Würzburg heraus, der käuflich zu erwerben war.

Inhaltlich beschäftigt sich der Arbeitskreis mit Themen, wie z. B. Gebote und Verbote in den Religionen, was Religionsfreiheit und Konversionsrecht konkret bedeuten, das Verhältnis von Überzeugung, Wahrheit und Toleranz, auch Fragen, wie Kinder religiös/ethisch lernen sollen. Darüber hinaus geht es den TeilnehmerInnen darum, Einblick in Arbeitsfelder zu bekommen, die das Zusammenleben von MigrantInnen und Einheimischen betreffen. In diesem Zusammenhang wurden etwa Konfliktvermeidungsstrategien in der Polizeiausbildung erörtert. Gelegentlich werden auch externe ReferentInnen eingeladen, um über ausgewählte Themen zu diskutieren.

Die Gruppe betreibt keine gezielte Öffentlichkeitsarbeit, veröffentlicht jedoch zu bestimmten Anlässen Stellungnahmen in der lokalen Tagespresse; bspw. eine Stellungnahme gegen den Irakkrieg, die gemeinsam von Jüdinnen/Juden, ChristInnen und MuslimInnen unterzeichnet wurde. Die verschiedenen Aktivitäten des Gesprächskreises erzielen oft eine öffentliche bzw. politische Reaktion, dies zeigen Berichte in den lokalen Medien und Interviewanfragen an die TeilnehmerInnen. Der Gesprächskreis ist finanziell unabhängig; bei Bedarf werden projektbezogen Gelder akquiriert.

Multireligiöser Dialog Gröpelingen

Im Jahr 2010 feierte dieser Gesprächskreis sein zehnjähriges Jubiläum. Ins Leben gerufen hatten ihn zwei Frauen, die eine ist Mitglied der im Bremer Stadtteil Gröpelingen ansässigen DİTİB-Moschee, die andere Pastorin der nahe gelegenen evangelischen Kirchengemeinde. Ihre erste Begegnung hatten sie im Rahmen des ‚Gröpelinger Sommers', bei dem die damalige Gröpelinger Stadtteilmanagerin die Religionsgemeinschaften des Stadtteils zu einem ersten Interreligiösen Gebet zusammengeführt hatte. Das gemeinsame Interesse am Dialog der Religionen ebenso wie nachbarschaftliche Interessen bestärkten die beiden InitiatorInnen, diesen Dialogkreis zu gründen.

In Anbetracht ihrer stadtteilbezogenen Verbundenheit möchten sich die TeilnehmerInnen im Austausch über ihre Religionen, ihre Glaubenspraxen und darüber hinausgehenden Lebenserfahrungen näher kennenlernen. Im Fokus des Gesprächskreises stehen die Vermittlung von Kenntnissen über die jeweils andere Religion sowie die Entdeckung und Förderung gemeinsamer Werte. Die Gruppe entwirft hierfür ein Jahresprogramm, das aus verschiedenen Veranstaltungen mit einem inhaltlichen Schwerpunkt besteht. Das Jahresmotto für 2009 war (in Anlehnung an das Kirchentagsmotto) „Mensch, woher kommst Du?", das Jahresmotto für 2010 „Wir sollen als neue Nachbarn leben" (angelehnt an Röm 6, 4). Die einzelnen Treffen werden von den beteiligten Religionsgemeinschaften gestaltet. Die thematische Bearbeitung und die Debatten innerhalb des Kreises lassen sich als theologisch und religionsvergleichend beschreiben, zuletzt wurde das Thema „Jesus im Koran und Jesus in der Bibel" bearbeitet. Die inhaltlichen Beiträge kommen vom Religionsbeauftragten der DİTİB-Gemeinde, der evangelischen Pastorin und dem katholischen Pfarrer. Reihum bereiten sie die Abende vor, suchen geeignete Passagen aus ihren heiligen Schriften aus, die dann in der Gruppe ausführlich besprochen und diskutiert werden. Auf einer Wandtafel werden Stichpunkte oder zu klärende Fragen festgehalten.

Die christlich-islamische Dialoggruppe ist offen für alle Interessierten; insgesamt beteiligen sich circa 15 Personen, etwa gleich viele Männer wie Frauen, tendenziell mehr ChristInnen als MuslimInnen. Auf muslimischer Seite sind alle TeilnehmerInnen türkischstämmig, sie sind alle Mitglieder der DİTİB-Moschee. Für den Imam werden die Diskussionen größtenteils übersetzt. Die Atmosphäre bei den abendlichen Sitzungen ist heiter, die Beteiligten sind neugierig und

interessiert an Neuem, an der anderen Religion. Abwechselnd trifft sich der Gesprächskreis in den Räumlichkeiten der evangelischen, der katholischen und der islamischen Gemeinde in Gröpelingen. Die Moderation übernehmen in der Regel die jeweiligen GastgeberInnen. Angekündigt werden die Treffen in den Gemeindebriefen der beteiligten Gemeinden.

Neben diesem Gesprächskreis ist aus dem Multireligiösen Dialog Gröpelingen noch ein Frauenerzählcafe entstanden, eine sich im Halbjahresturnus treffende Runde nur für Frauen. Hier werden vorwiegend persönliche Themen aufgegriffen, bspw. wurden Schicksale von Frauen besprochen und in einen religiösen Kontext gestellt, es geht auch um Fragen der Lebensbewältigung. ReferentInnen aus dem Bekannten- und Freundeskreis werden angefragt, die ihre persönlichen Erfahrungen und Erkenntnisse einbringen und mit den anderen Frauen in der Runde austauschen. Zuletzt wurden wichtige Frauen in der Geschichte, die der Religion gedient haben, thematisiert. Die Teilnehmerinnen, etwa 20 Frauen, treffen sich abwechselnd in den Räumlichkeiten der Moscheegemeinde und der benachbarten evangelischen Kirche. Der Austausch findet meistens nachmittags in einem feierlichen Rahmen statt, es gibt ein Büfett mit selbstgebackenen Kuchen und Getränken.

Der Multireligiöse Dialog Gröpelingen organisiert jährlich einen Friedensgang sowie eine Interreligiöse Feier in Verbindung mit dem Gröpelinger Sommerfest und beteiligt sich auch an der jährlich stattfindenden Integrationswoche. Die TeilnehmerInnen sind einander aufgrund langjähriger gemeinsamer Aktivitäten gut bekannt. Einzelne Mitglieder dieses Dialogkreises übernehmen überdies Vermittlungsaufgaben in Schulen oder Ämtern und für die Polizei, wenn interreligiöse und interkulturelle Kompetenzen gefragt sind.

Der Kreis arbeitet stadtteilbezogen und gemeinwesenorientiert mit starker Anbindung an anliegende Gemeinden. Gelegentlich erscheinen in den Medien Berichte über ihre Aktivitäten. Die beiden Initiatorinnen haben im Jahr 2006 einen Preis vom Bremer Rat für Integration erhalten, um ihr Engagement für den christlich-islamischen Dialog im Bremer Stadtteil Gröpelingen zu würdigen.

9 Fazit

In unserer Untersuchung hat sich der Gegenstand „interreligiöse und interkulturelle Dialoginitiativen mit MuslimInnen“ als so facettenreich dargestellt, dass sich eine eindeutige Kategorisierung und Typisierung der Landschaft der Dialoge nicht realisieren ließ. Die Gestaltung der Untersuchung nicht nur als quantitative Befragung von TeilnehmerInnen und LeiterInnen bzw. ModeratorInnen, sondern gleichzeitig auch als qualitativ-empirische Beobachtung der Dialoge hatte der bereits im Vorfeld unserer Untersuchung bestehenden Vermutung Rechnung getragen, dass sich die unterschiedlichen Ausgestaltungen der basisorientierten Dialoginitiativen einer solchen erhofften Kategorisierung möglicherweise entziehen würden. Trotz der Diversität der Ergebnisse wollen wir im Folgenden einige wichtige Erkenntnisse zusammenfassend darlegen.

9.1 Der interreligiöse Dialog als Überlagerungsphänomen

Der interreligiöse und interkulturelle Dialog, in der Weise wie er heute als gleichberechtigtes Gespräch unter prinzipiell Gleichwertigen verstanden wird, ist ein relativ junges Phänomen, das etwa Mitte des 20. Jahrhunderts seinen Anfang genommen hat (vgl. Kap. 1.2.). Trotz dieser relativ geringen Erfahrungen im Dialog können Interessierte bereits auf einige schriftlich fixierte Reflexionen und Einsichten zum interreligiösen Dialog zurückgreifen, um sich als potentielle TeilnehmerInnen daran zu orientieren (z. B. Swidler 1987; Micksch 2005). Ein Modell, das bereits als klassisch gilt und uns entsprechend oft in Handreichungen o. ä. begegnet, ist das ‚konzentrische Modell‘ von Theo Sundermeier (1996):

> An der Peripherie findet zunächst Zusammenleben statt – Sundermeier nennt es in Anlehnung an mittelalterliche Dialogmodelle „Konvivenz“: Begegnung am Arbeitsplatz, im Wohnviertel, in der Schule, auf der Straße. Erst wenn man sich auf diese Weise gut kennt, kann man ohne allzu viele vorprogrammierte Fehlurteile über Religion reden. Dann ist der zweite

> Kreis erreicht, den Sundermeier als „Dialog“ bezeichnet. Ein Diskurs auf dieser Ebene erlaube es, Missverständnisse auszuräumen, aber auch unüberbrückbare Differenzen als solche wahrzunehmen. […] Nicht anders als aus einem solchen Dialog heraus kann sich – nach Sundermeier – schließlich das ereignen, was man in traditioneller christlicher Terminologie „Zeugnis“ nennt. Damit ist der innerste Kreis erreicht, den Sundermeier mit dem Wort „Mission“ bezeichnet.[1]

Ein solches Modell mag aus der Erfahrung langjähriger missionarischer Arbeit in fernen Ländern und einem theoretischen Nachdenken über dialogische Prozesse entsprungen sein. Unsere Studie über den interreligiösen Dialog in Deutschland zeigt aber, dass die Realitäten der Dialoginitiativen zwischen ChristInnen und MuslimInnen mit diesem konzentrischen Modell wenig gemein haben. Selbst wenn Konvivenzerfahrungen im Alltag vorhanden sind, sind es doch oft nicht diese, die im Dialog weitergeführt oder vertieft werden. So führen in den Dialogen in der Regel beispielsweise nicht die muslimischen Arbeiter aus Aldenhoven mit ihren christlichen Kollegen das Gespräch, sondern mit Pfarrern, ehemaligen Lehrern u. ä. aus dem Ort. In nicht wenigen Fällen fehlt aber auch diese indirekte Konvivenzerfahrung außerhalb von intendierten Dialogsituationen. Unsere Untersuchung lässt erkennen, dass etwa die Hälfte der christlichen TeilnehmerInnen vor dem Eintritt in eine Dialoginitiative keine oder kaum direkte Konvivenzerfahrung mit MuslimInnen gemacht haben. Die wenigen christlichen (Berg-)Arbeiter und Handwerker im Dialog sind längst im Rentenalter und könnten die Väter oder Großväter der muslimischen DialogakteurInnen sein. Insofern bilden interreligiöse Dialoginitiativen vielfach einen Ersatz für erlebte Konvivenz zwischen ChristInnen und MuslimInnen. Insbesondere vor dem Hintergrund der Erkenntnisse der sozialpsychologischen Kontakthypothese (Pettigrew 1998), aus deren Sicht im Prinzip jeder direkte Kontakt zwischen Gruppenmitgliedern für ein friedliches Miteinander zuträglicher ist als gar keiner, kann dieser Dialog trotzdem fruchtbar sein – obwohl er, wie Sundermeier zuzustimmen ist, auch zu Missverständnissen führen kann, weil man sich gerade nicht kennt. Die Themen solcher Sitzungen erwachsen entsprechend oftmals der medialen Vermittlung von gescheiterter Konvivenz, global wie lokal, sind also auf potentielle

1 Hier in der pointierten Zusammenfassung von Christoph Bochinger (2000, S. 75), der allerdings noch zu dem Schluss kommt, dass diese Beschreibung des Dialoggeschehens dem realen Geschehen sehr nahekomme.

Konflikte hin zugespitzt und greifen eher Stereotype auf als erlebte Erfahrungen.

Zwar ist dem Philosophen Rainer Forst (2003) u. E. zuzustimmen, wenn er in seinem Buch *Toleranz im Konflikt* anmerkt, dass Dialogbemühungen historisch wie gegenwärtig[2] zumeist einen konfliktiven Ausgangspunkt haben. Problematisch erscheint aber, dass es sich oftmals um nur medial vermittelte und nicht aus persönlichem Erleben entsprungene Konflikte handelt. Insbesondere solcherart geführte interreligiöse Dialoge sind unserer Erkenntnis nach in vielerlei Hinsicht vom Integrationsdiskurs überlagert. Diese Überlagerung macht sich zum einen in den Thematiken, die in den interreligiösen Dialoginitiativen behandelt werden, bemerkbar: Religion wird vor allem in Hinblick auf ihre gesellschaftspolitische Kompatibilität, auf möglichen Nutzen oder Schaden behandelt und weniger in Hinblick auf beispielsweise ihre persönlich stabilisierende, sinnstiftende Komponente. Dabei gilt in der Regel die jüngere islamische Religion als die infrage zu stellende, – das Christentum steht in diesem Bezugsrahmen ‚Integration' selbstverständlich nicht im Fokus der Betrachtung. ‚Religion' gerät durch die Überlagerung mit dem Integrationsdiskurs in eine einseitige politische Perspektive, die gerade der lebensweltlichen Bedeutung von Religion für ChristInnen und MuslimInnen in einer säkularen Gesellschaft nicht entspricht. Dennoch gewinnen viele interreligiöse Dialoginitiativen aus dieser Motivlage – Verbesserung der Integration – ihre Zielsetzung.[3]

Die Überlagerung interreligiöser Dialoge durch den Integrationsdiskurs beeinflusst zum anderen auch die Erwartungen, die die TeilnehmerInnen in die Gesprächssituationen tragen: sei es die Erwartung einer konkret verbesserten Partizipation für muslimische MitbürgerInnen oder die einer deutlicheren Akkulturation des Islams bzw. der MuslimInnen. Für den interreligiösen Dialog sind solche Überlagerungen mit integrationspolitischen Erwartungen unter Um-

2 Vgl. dazu die oftmals krisenhaften und politischen Konflikterfahrungen, die Auslöser für Gründungen von Dialoginitiativen mit MuslimInnen waren (vgl. Kap. 3.1.2 und Abb. 3.3). Etwa 30 Prozent der heutigen Initiativen sind beispielsweise Gründungen im Anschluss an den 11. September 2001.

3 Überregionale Dialoginitiativen wie die Islamforen der Länder, die von ihrer Ausrichtung her das Integrationsthema bereits zur Grundlage haben, bilden hierzu sicherlich eine Ausnahme, da sie fast ausschließlich ausgewählte religiöse und politische FunktionsträgerInnen in ihre Diskussionsrunden einladen, um explizit religions- und integrationspolitische Fragen zu erörtern (vgl. Kap. 6.2.2, S. 222–223).

ständen fatal, weil sich der Eindruck aufdrängt, es würden durch die Fortschreibung der einseitigen medialen Aufmerksamkeit auf Integrationsdefizite entsprechende Stereotypen im Dialog dann oftmals nur reproduziert. Ähnliches gilt für strukturelle Schieflagen in der Dialogsituation: so reproduziert sich in der Dialogsituation mitunter das für ein gleichberechtigtes dialogisches Gespräch ungünstige gesellschaftliche Verhältnis von Mehrheit und Minderheit in der Dialoggruppe über die zahlenmäßig ungleiche Beteiligung von MuslimInnen und ChristInnen im Dialog.[4] Das betrifft auch die Ungleichheit im Bildungsstatus. Unter den muslimischen Dialogaktiven besitzt ein deutlich geringerer Anteil die Hochschulreife als unter den autochthonen Beteiligten. Unsere Ergebnisse geben Hinweise darauf, dass es trotz des insgesamt bildungsbürgerlich geprägten Dialoggeschehens hinsichtlich des formalen Bildungsstandes kaum gelingt, einen gleichen Status zwischen ChristInnen und MuslimInnen im Dialog zu erreichen. MuslimInnen bleiben – obwohl gerade unter den Jüngeren ein größerer Anteil die Hochschulzugangsberechtigung erworben hat – in der Dialogsituation auf einen niedrigeren Status festgelegt. Der Eindruck, Integration sei gescheitert, wird durch dieses Gefälle tendenziell bestärkt. Es liegt nahe, im Anschluss an diese Beobachtungen die Möglichkeit einer gezielten Auswahl und Zusammensetzung der interreligiösen Dialoggruppen nach Parität auch auf der Ebene von Bildungsstatus als Ausgleich in Betracht zu ziehen. Allerdings würde dies nicht dem Umstand gerecht, dass möglicherweise Moscheevereine – ähnlich wie auch (zumindest historisch betrachtet) viele katholische Gemeinden – eine andere (Bildungs-)Klientel ansprechen als protestantische Gemeinden, die vor allem für eine bürgerliche Klientel stehen.

Interreligiöse Dialoginitiativen mit MuslimInnen in Deutschland müssen also als Begegnungen und Austausche betrachtet werden, in denen oftmals interreligiöse Motive und Hoffnungen durch integrationspolitische Erwartungen und anerkennungspolitische Praktiken[5] überlagert werden, und in denen all-

4 Diese Schieflagen scheinen sich auch auf die subjektive Position im Dialog auszuwirken. Dass sich MuslimInnen im Dialog weniger wertgeschätzt und stärker unter Rechtfertigungsdruck gesetzt fühlen (vgl. Abb. 4.14) verweist darauf.

5 Sternbach (2010) hat sehr gut herausgearbeitet, dass anerkennungspolitisches Handeln weniger auf Verständigung ausgerichtet ist als vielmehr auf symbolisches Handeln, das Anerkennung zur Schau stellt – so beispielsweise bei Besuchen und Reden zu Iftar-Essen – oder Anerkennung eben auch symbolisch verweigert (wie beispielsweise durch eine grundsätzliche Beschränkung historischer Geltung in Äußerungen des Innenministers Friedrich zur

tagsweltliche religiöse Anliegen und medial fokussierte Thematiken zu Integrationsdefiziten und Sicherheitsproblemen interferieren. Insbesondere vor dem Hintergrund der normativen Erwartung eines interreligiösen Austausches unter Gleichwertigen gerät der Dialog dann in Gefahr, nur mehr das zu reproduzieren, was er zu überwinden hoffte: strukturelle Schieflagen, ungerechte Strukturen und einseitige Wahrnehmungen.

9.2 Der interreligiöse Dialog als Dynamisierungsprozess von Religion

Der Schweizer Religionswissenschaftler Fritz Stolz hat einmal konstatiert, dass er den institutionalisierten „Dialog der Religionen" für überschätzt halte (Stolz 2004, S. 283). Angesichts der starken Eigendynamik, die das alltägliche und politische Miteinander zwischen MuslimInnen und ChristInnen hat, wirkten interreligiöse Dialoge manches Mal als Nachtrag oder Legitimation des Faktischen. Dennoch darf man u. E. Dialoginitiativen nicht in ihrer Funktion unterschätzen, zudem friedliche Konvivenz zu ermöglichen, wo sie eben nicht selbstverständlich geschieht (vgl. Kap. 9.1). Zudem können Dialoge helfen, die Gestalt eines religiösen Pluralismus gemeinsam zu entwerfen (vgl. Kap. 9.3). Wenn die Relevanz von interreligiösen Dialogen angezweifelt wird, dann steht meist zweierlei Kritik im Raum: zum einen werden Zweifel daran geäußert, dass im Miteinander wirklich etwas Neues erreicht werde, zum anderen werden Zweifel an der Wirkung der Dialoge nach außen hin laut.

In Bezug auf die Kritik einer Wirkungslosigkeit nach innen wurde manches Mal den (christlichen) AkteurInnen christlich-muslimischer Dialoge „Blauäugigkeit"[6] attestiert, die den Blick für die wirklich problematischen Punkte (im bzw. am Islam) verstelle und darum keine echte Veränderung bei den TeilnehmerInnen bewirken könne. Die Einschätzung der AkteurInnen ist diesbezüglich diametral entgegengesetzt. Wie wir außerdem gezeigt haben, gehen fast drei Viertel der LeiterInnen bzw. ModeratorInnen solcher interreligiösen Dialoge davon aus, dass sich die Dialogarbeit deutlich auf die Einstellungen der TeilnehmerInnen auswirke (vgl. Abb. 4.1) und zwei Drittel halten ihre Initiative für erfolgreich

Nichtzugehörigkeit des Islams zu Deutschland).

6 So beispielsweise die sehr scharfe, jedoch u. E. kaum produktive Kritik von Johannes Kandel (2003).

(vgl. Kap. 4.1). Nun sind solche Wirkungen durch eine punktuelle Untersuchung kaum objektiv zu messen. Es wurde dennoch deutlich, dass das Klientel, das am interreligiösen Dialog beteiligt ist, ein signifikant geringeres Vorurteilsniveau als die Gesamtbevölkerung in Deutschland aufweist. Ob allerdings dies der Fall ist, weil sich bereits nur Personen mit niedrigem Vorurteilsniveau in solchen Initiativen engagieren oder ob der Abbau von Vorurteilen durch die Beteiligung an der Initiative erfolgt ist, kann in einer Querschnittsanalyse wie dieser nicht abschließend geklärt werden (vgl. Kap. 4.3.6).

Betrachtet man die Dynamiken innerhalb der Dialoginitiativen, so ist u. E. der Einwand Stolz' insoweit richtig, als dass manchen dauerhaften Dialogen ein gewisses Eigenleben eigen ist, insofern sich in ihnen religiöse Perspektiven im Miteinander entwickeln, die jenseits konfessioneller Traditionskulturen liegen und kaum Rückhalt im Gemeindealltag haben.[7] Dieses Eigenleben ist zunächst auf der Ebene der Etablierung eigener religiöser Topoi im Dialog zu beobachten. Die Rede von den „abrahamitischen Religionen" und die Zentralität von Themen wie „Monotheismus" und „Frieden" sind hier an prominenter Stelle zu nennen, aber auch der Begriff „Spiritualität" ist in vielen Dialoginitiativen als verbindendes Glied von Bedeutung. Mit diesen Begrifflichkeiten setzt man sich durchaus über traditionelle textnahe Auslegungspraktiken zugunsten der Konstituierung von Gemeinsamkeiten hinweg[8] (vgl. Kap. 6.1, S. 193 ff.).

Interreligiöse Dialoginitiativen bilden aber mitunter nicht nur Orte der Konstitution religiöser (neuer) Topoi, sondern auch (neuer) religiöser Rituale. Wir wurden von den LeiterInnen und ModeratorInnen im Rahmen der offenen Antworten unseres Initiativenfragebogens insbesondere auf Formen des Austausches und gemeinsamen Erlebens jenseits von Diskussion und Textarbeit aufmerksam gemacht wie spirituelle Begegnungen, Gebete, ‚gemeinsame' Gottesdienste, Meditation und Gesänge.

Auch sind wir in biographisch-individueller Hinsicht auf eigendynamische Entwicklungen im Rahmen der Dialoginitiativen gestoßen. Man kann insbesondere unter den langjährigen AkteurInnen, einige als religiöse GrenzgängerInnen ausmachen, die in interreligiösen Initiativen eine neue (religiöse) Heimat

7 Auch hierin liegt ein Hinweis auf eine mögliche Einstellungsänderung im Laufe des Dialogs.

8 Vgl. hierzu als kritische Kommentierung dieses Sachverhalts z. B. die Arbeit der katholischen Theologin Ulrike Bechmann (2007) oder die des Islamwissenschaftlers Reinhard Schulze (2008).

gefunden haben – jenseits von konfessionellen Kulturen der Kirchen oder der Moscheen.[9] In den Gesprächen kam immer wieder zum Ausdruck, dass der Eigenwert interreligiöser Initiativen auch darin gesehen wird, dass sie einen seltenen Anlass und Ort bilden, um die eigene Religiosität zu reflektieren (vgl. Kap. 6.3). Dabei würde die Frage, ob es zu begrüßen ist, dass sich etwas ‚spirituell Neues' durch die intensiven interreligiösen Kontakte ereignet, sicherlich unterschiedlich beantwortet werden.[10] Während von EinzelakteurInnen solche Entwicklungen in interreligiösen Dialogen vor allem positiv konnotiert werden, insofern Offenheit für religiöse Veränderung als notwendig für die Möglichkeit von *echter* Begegnung gesehen wird, kann beispielsweise der eher Grenzen betonende Duktus der Handreichung *Klarheit und gute Nachbarschaft* (Kirchenamt der EKD 2006) als eine kritische Reaktion der Institution Kirche auf das mitunter auch transkonfessionelle Eigenleben interreligiöser Initiativen gelesen werden.

Obwohl die Kirchen und die muslimischen Dachverbände (insbesondere die DİTİB) den christlich-muslimischen Dialog fördern (vgl. Abb. 3.15), lässt sich konstatieren, dass immer wieder auch eine gewisse Spannung zwischen den Positionen der Kirchen bzw. islamischen Dachverbände und den Positionen der Dialoginitiativen besteht.[11] So wundert es nicht, wenn viele Dialoginitiativen ihre eigene Öffentlichkeitsarbeit forcieren und lokal unabhängig auftreten. Diese Initiativen verstehen sich nicht als ‚verlängerter Arm' der Kirchen oder islamischen Verbände. Sie möchten offen für alle Zielgruppen sein, wenngleich insbesondere

9 Hier wäre es interessant einen weiteren Untersuchungsschritt anzuschließen, um über dieses ‚religiöse Grenzgängertum' vertiefte Aussagen machen zu können. Mithilfe einer biographisch-rekonstruktiven Untersuchung religiöser Karrieren könnte man zu Ergebnissen über die Frage der sinnstiftenden Funktion von interreligiösen Dialogen sowie über Wirkungen religiöser Pluralität auf individuelle Handlungsräume beitragen.

10 Obgleich das Ziel der Reflexion des eigenen Glaubens nicht immer etwas ‚Neues' ist, sondern betont wird, dass die Situation im interreligiösen Dialog überhaupt dazu angetan ist, ein Reden und Nachdenken auch über die eigene Religion zu ermöglichen und zu fördern.

11 Die Handreichung der EKD (Kirchenamt der EKD 2006) und die kritischen Reaktionen aus den Dialoginitiativen dazu geben einen Hinweis auf solche Spannungen. Auffällig war für uns auch, dass die evangelische Kirche für die Vergabe des Amtes des Islambeauftragten einer Landeskirche nicht notwendig eine zusätzliche Fachkompetenz im Bereich Islam erwartet. Gleiches gilt für Dialogbeauftragte der islamischen Verbände in Bezug auf das Christentum. Dies konterkariert durchaus das ehrenamtliche Bemühen der Dialoginitiativen, den Abbau von Vorurteilen u. a. durch ein Kennenlernen der anderen Religion zu erreichen.

Gläubige angesprochen werden. Meist wird in Kirchen- und Moscheegemeinden für eine Teilnahme an der Dialoggruppe geworben.

Sozialpsychologische Theorien zu Intergruppenkontakten sehen in der Zustimmung und Akzeptanz des Engagements der Gruppe durch Autoritäten einen wichtigen Faktor für den Erfolg der Kontakte (vgl. Kap. 4.3.1 und Allport 1954/1979). Weder die Kirchen noch die islamischen Dachverbände stehen in den letzten zehn Jahren für eine solche öffentliche Zustimmung zum und Bestärkung des unabhängigen Dialogengagements ihrer Basis. Vor diesem Hintergrund erhält die Islamkonferenz – trotz starker Kritik die auch Dialoginitiativen an ihr geübt haben – eine wichtige Bedeutung als öffentliche Bestärkung und Unterstützung des interreligiösen Engagements für die lokalen christlich-muslimischen Dialoginitiativen.

Interessanterweise sehen sowieso viele Dialoginitiativen öffentliche säkulare Räume gegenüber religiös-kulturell besetzten Räumlichkeiten als die angemesseneren Orte für ihre Veranstaltungen. Nicht nur die Suche nach einer ästhetisch-religiösen Neutralität lässt die Dialoginitiativen insbesondere für öffentliche Veranstaltungen gerne auch auf städtische Räumlichkeiten wie Rathaussäle zurückgreifen. Etliche Dialoginitiativen begreifen ihre interreligiöse Initiative als friedenspolitischen Baustein, der gegen fundamentalisierende Instrumentalisierung von Religionen vorbeuge. Trennung von Kirche und Staat solle nicht bedeuten, dass die Religion ins Private abgedrängt werde: *Religion gehört mitten in die Stadt*. Man will öffentlich gehört werden wie zugleich eine gesellschaftliche Funktion und (friedenspolitische) Verantwortung übernehmen. Und in der Tat wird damit eine neue Variante der zivilgesellschaftlichen Partizipation umgesetzt: Religion wird so nicht nur über die entsprechenden anerkannten Institutionen (Kirchen) öffentlich repräsentiert, sondern über mehr oder weniger freie ‚Laienbewegungen', die sich nicht einfach einer Kirche zuordnen lassen. Insofern lässt sich auch auf gesellschaftlicher Ebene eine Dynamisierung und Pluralisierung von Religion durch interreligiöse Dialoginitiativen konstatieren.

9.3 Dialog als Normierungsstrategie in einer religiös pluralen Gesellschaft

Als wichtiges Ziel des interreligiösen Dialogs wurde von 96 Prozent der Initiativen die Suche nach und das Fördern von gemeinsamen Werten angegeben. Das heißt aber nicht, dass dieser Weg in den konkreten Dialogsituationen konfliktfrei verlaufen würde. Unsere Beobachtungen beschreiben eher, dass in den Dialoginitiativen intensive Auseinandersetzungen, zum Teil gar heftige Konflikte aufflammen. Diese Konflikte sind unseren Beobachtungen nach nicht zuerst grundlegend religiös oder kulturell bedingt; die Konflikte entzünden sich vielmehr an Auswirkungen unterschiedlicher Gemeindeorganisation, unterschiedlicher beruflicher und bildungsbezogener Milieus oder an differenten Erwartungen an den Dialog und den daraus resultierenden Unterschieden in der Präsenz und Partizipation an Veranstaltungen des Dialogkreises. Ein wichtiger Faktor für die Entstehung von Konflikten in der Dialoginitiative ist auch, dass die TeilnehmerInnen nicht davor gefeit sind, bei wahrgenommenen Unterschieden dann doch auf Zuschreibungen in Form von Kulturalisierung, Ethnisierung oder ‚Religionisierung' und damit in eine Essentialisierung des Konflikts zurückzufallen, obwohl die TeilnehmerInnen oftmals gerade darum im Dialog engagiert sind, weil sie gegen solche Stereotypisierungen angehen und für ein besseres Verstehen eintreten wollten. Gleichzeitig hat unsere standardisierte Befragung von TeilnehmerInnen im Dialog beispielsweise gezeigt, dass ein hoher Prozentsatz der autochthonen wie der allochthonen TeilnehmerInnen die Beteiligten im Dialog für eher untypisch in Bezug auf die (christliche wie muslimische) Gesamtbevölkerung halten (vgl. Kap. 4.3; Abb. 4.22). Dieses Ergebnis kann durchaus als Hinweis für eine individualisierte, nicht stereotypisierte Wahrnehmung des Gegenübers gedeutet werden.[12]

Die Ambivalenz, die sich in diesen unterschiedlichen Beobachtungen und

12 Wenn auch die Außenwirkung dieser ‚Enttypisierung' kritisch betrachtet werden muss vgl. Richards und Hewstone 2001. Darüber hinaus haben sich ein hoher Prozentsatz (ein Viertel bzw. ein Fünftel) der Befragten der Beantwortung der Frage nach der Typik der TeilnehmerInnen für die Gesamtbevölkerung mit Ankreuzung der Alternative „weiß nicht" entzogen. Dies kann u. E. tendenziell als Weigerung der Logik unserer Frage von ‚Typik und Abweichung' zu folgen und ebenfalls als Hinweis einer individualisierten Wahrnehmung des Gegenübers gedeutet werden.

Befragungsergebnissen zeigt, ist sicherlich auch der grundsätzlich paradoxen Struktur des christlich-muslimischen Dialogs geschuldet: mit der sich im Dialog vollziehenden einseitigen Konzentration auf die unterschiedlichen religiösen Identitäten wird immer eine imaginäre Grenze zwischen MuslimInnen und ChristInnen – die es dann immer wieder zu überschreiten gilt – letztlich aufrechterhalten. Die Frage, ob der christlich-muslimische Dialog überhaupt förderlich für das Aufbrechen von Grenzen ist, ist darum nicht trivial.

Besonders der individualisierenden Kraft von regelmäßigen und dauerhaften persönlichen Begegnungen und Auseinandersetzungen ist es geschuldet, wenn die aufbrechenden Konflikte in den Dialogen weniger destruktive als vielmehr integrative Kraft entfalten (vgl. Kap. 7.2.5). Noch deutlicher wirken die Dialoginitiativen – nach innen wie nach außen – integrativ, wenn nicht nur Individualisierung, sondern auch eine sog. Kreuzkategorisierung als Strategie von Intergruppenkontakten greift: so scheinen vor allem interreligiöse Dialoggruppen von und für Frauen, die ihre Begegnung nicht nur mit der Überwindung von Grenzen (zwischen den religiösen Traditionen) begründen, sondern primär mit der selbstverständlichen Gemeinsamkeit (von Interessen, Bedürfnissen etc.) aufgrund ihres ‚Frauseins' oder dem gemeinsamen ‚Kampf gegen religiösen Patriarchalismus'. Ähnliches gilt im Übrigen auch für Gruppen, die sich weniger dem Thema ‚Integration des Islam', als vielmehr dem Thema ‚Religion' (Frieden, Spiritualität o. ä.) verschrieben haben. Sie bilden ebenfalls ihr Gruppeninteresse primär durch ihre Gemeinsamkeit ab, beispielsweise darüber, dass ein selbstverständliches gemeinsames Interesse darin besteht, Religion in der säkularen Gesellschaft wieder stärker zur Geltung zu bringen. [13]

Zentral für das Gelingen von interreligiösen Dialogen erscheint in unserer Untersuchung außerdem die Rolle und vermittelnde Kompetenz der ModeratorInnen der Dialoge. Denn ihre Aufgabe ist es oftmals, die aufbrechenden Konflikte in positive Bahnen zu lenken, indem sie entweder an Strategien der Individualisierung (durch Kontextualisierung u. ä.) der Konfliktparteien anknüpfen oder aber über eine Ent-Essentialisierung die Formalisierung des Konflikts erreichen und dadurch seine Auflösung in Aussicht stellen.[14]

13 In der Einleitung haben wir diese Dialoggruppenform mit dem Idealtypus „Empowerment" umschrieben (vgl. Kap. 1.3.3).

14 So beispielsweise, wenn die wiederholte Nichtteilnahme eines Imams oder eines katholischen Priesters an vorbereitenden Sitzungen für gemeinsame Veranstaltungen nicht einem

Interreligiöse Dialoge sind insofern wichtige zivilgesellschaftliche Bausteine für die gesellschaftliche Anerkennung religiöser und kultureller Pluralität. Dabei mag manche/r BeobachterIn von der ‚Unprofessionalität' und Direktheit, mit der in einigen Dialoginitiativen unterschiedlichste Persönlichkeiten, Milieus und Traditionen aufeinandertreffen und sich in Konflikte verstricken, überrascht sein. Gleichzeitig verkörpern gerade diese Formen der interreligiösen Dialoge eine neuartige zivilgesellschaftliche Partizipation zur Anerkennung und Stabilisierung religiöser Pluralität in der Gesellschaft. Dabei geht es in vielen Dialogen auch, aber nicht nur um die Optimierung von Regierbarkeit;[15] viele Dialoginitiativen entziehen sich genau diesem Zugriff, indem sie sich weitgehend autonom gestalten oder als kritischen Beitrag zu hierarchischen Instanzen – innerhalb der religiösen Traditionen wie des Staates – verstehen. Interessant bleibt am Schluss die Frage, ob die christlich-muslimischen Dialoginitiativen bei Auflösung des Leitziels „Integration" (beispielsweise durch weitgehende Auflösung der gesellschaftlichen Wahrnehmung eines Integrationskonfliktes) noch in gleicher Weise Konjunktur hätten. Das normative Ziel eines Dialogs auf Augenhöhe zwischen den beiden Parteien wäre in dieser Perspektive gleichzeitig der Endpunkt vieler interreligiöser Initiativen.[16] Gleichwohl könnten dann die am Dialog zwischen MuslimInnen und ChristInnen beteiligten Religionsgemeinschaften stärker übergeordnete, religionsbezogene Themen wie z. B. Gerechtigkeit und Frieden gemeinsam in die Agenda der säkularen Gesellschaft eintragen.

prinzipiellen Desinteresse der KatholikInnen oder MuslimInnen bzw. des Katholizismus oder des Islams am interreligiösen Dialog zugeschrieben wird, sondern die konkreten Situationen der jeweiligen Gemeinde vor Ort etc. Berücksichtigung finden (vgl. dazu vielfältige Beispiele im qualitativen Teil der Studie).

15 Man kann auch von einer homogenisierenden Wirkung der Dialoge ausgehen, indem sich auch hier mehrheitsgesellschaftliche Ansprüche durchtragen.

16 Die Ideen mancher jüngerer AkteurInnen im Dialog, die die reaktiven in proaktive Strategien der Kommunikation zwischen Mehrheitsgesellschaft und Minderheit transformieren wollen (vgl. „Islam Mainstreaming", Kap. 7.2, S. 282–284), zielen auf eine solche eher gesamtgesellschaftliche Partizipation ab.

Anhang

Tab. 1: **Bedeutung unterschiedlicher Gründungsfaktoren nach Impulsgeber**

Gründungs-impuls	Nachbar-schaftliches Interesse	Praktische Probleme vor Ort	Wahrneh-mung von Ungerech-tigkeiten	Konkrete Konflikter-fahrung	(Welt-) politische Ereignisse
muslimische Seite	⁒	⁒	⁒	⁒	⁒
katholische Seite	⁒	⁒	⁒	⁒	⁒
evangelische Seite	⁒	⁒	-.16	⁒	⁒
kommunale Seite	.17	.25**	.20*	.22*	⁒

Rangkorrelationskoeffizient Kendall τ_b
* Der Korrelationskoeffizient ist bei einer Irrtumswahrscheinlichkeit von 5 % signifikant.
** Der Korrelationskoeffizient ist bei einer Irrtumswahrscheinlichkeit von 1 % signifikant.
⁒ Bei einer Irrtumswahrscheinlichkeit von 5 % liegt keine statistisch signifikante Korrelation vor.
n=93–103

Tab. 2: **Selbstbezeichnung der Arbeit (Mehrfachnennungen möglich)**

	interreligiös	interkulturell
gar nicht	0 %	5,5 %
kaum	1,6 %	11,8 %
unter anderem	9,4 %	50,4 %
vorwiegend	67,2 %	30,7 %
ausschließlich	21,9 %	1,6 %

n=127–128

Tab. 3: Teilnahmekontinuität und Bedeutung unterschiedlicher Impulsgeber für die Dialoginitiative

	Kontinuität der Teilnahme		
Gründungsimpuls	MuslimInnen	KatholikInnnen	ProtestantInnnen
muslimische Seite	.26**	⁒	⁒
katholische Seite	⁒	.23**	⁒
evangelische Seite	⁒	⁒	.31**

Rangkorrelationskoeffizient Kendall τ_b
** Der Korrelationskoeffizient ist bei einer Irrtumswahrscheinlichkeit von 1 % signifikant.
⁒ Bei einer Irrtumswahrscheinlichkeit von 5 % liegt keine statistisch signifikante Korrelation vor.
n=104–113

Tab. 4: Determinanten erschwerter Dialogarbeit aufgrund finanzieller Probleme

	standardisierte Regressionskoeefizienten
„andere" finanzielle Förderung	.37**
theologische Ausrichtung	-.22*
öffentliche Podiumsdiskussionen	.22*
keinerlei finanzielle Förderung	.22*
Tagungen und Workshops	.17*
Erklärte Varianz (R^2)	32,3 %

* Der standardisierte Regressionskoeffizient ist bei einer Irrtumswahrscheinlichkeit von 5 % signifikant.
** Der standardisierte Regressionskoeffizient ist bei einer Irrtumswahrscheinlichkeit von 1 % signifikant.
n=116

Tab. 5: Finanzielle Förderer und institutionelle Eigenständigkeit

	Evangelische Kirche	Katholische Kirche	Islamische Vereine	Öffentliche Gelder	Stiftungsgelder	Andere Quellen
eingetragener Verein	11,5 %	11,5 %	3,8 %	30,8 %	21,5 %	25 %
kein eingetragener Verein	28,3 %	19,8 %	9,4 %	13,2 %	8,5 %	11,5 %

n=132

Tab. 6: **Vereine und Initiativen mit eigenen Verwaltungs- und Organisationsstrukturen sind häufiger überregional aktiv**

	eingetragener Verein	eigene Verwaltungs- und Organisationsstrukturen
Umfang landesweit aktiv	.29**	.20*
Umfang bundesweit aktiv	.25*	.15

Rangkorrelationskoeffizient Kendall τ_b
* Der Korrelationskoeffizient ist bei einer Irrtumswahrscheinlichkeit von 5 % signifikant.
** Der Korrelationskoeffizient ist bei einer Irrtumswahrscheinlichkeit von 1 % signifikant.
n=125–126

Tab. 7: **Ausrichtung der Dialogarbeit (Mehrfachnennungen möglich)**

	theologisch	religiös/ spirituell	(gesellschafts) politisch	alltags-bezogen	kulturell/ künstlerisch
gar nicht	7,8 %	4,7 %	3,1 %	2,3 %	13,7 %
kaum	10,2 %	9,4 %	12,6 %	9,3 %	42,7 %
unter anderem	39,1 %	35,9 %	55,1 %	49,6 %	37,9 %
vorwiegend	42,2 %	46,9 %	28,3 %	37,2 %	4,8 %
ausschließlich	0,8 %	3,1 %	0,8 %	1,6 %	0,8 %

n=124–129

Tab. 8: **Bedeutung der inhaltlichen Vorbereitung**

inhaltliche Vorbereitung	Anteil der AmtsträgerInnen aus den Religionsgemeinschaften	Anteil der EntscheidungsträgerInnen aus Politik und Verwaltung	Ausrichtung: alltagsbezogen	Selbstbezeichnung der Arbeit: interkulturell
unüblich	⁒	-.17*	⁒	⁒
unwichtig	-.19	⁒	⁒	⁒
vorausgesetzt	⁒	⁒	.22**	.24**

Rangkorrelationskoeffizient Kendall τ_b
* Der Korrelationskoeffizient ist bei einer Irrtumswahrscheinlichkeit von 5 % signifikant.
** Der Korrelationskoeffizient ist bei einer Irrtumswahrscheinlichkeit von 1 % signifikant.
⁒ Bei einer Irrtumswahrscheinlichkeit von 5 % liegt keine statistisch signifikante Korrelation vor.
n=126–128

Tab. 9: Zusammenhang zwischen Medienberichterstattung und Erfolgseinschätzung

	Häufigkeit der Medienberichterstattungen
Selbsteinschätzung des Erfolgs der Dialog-initiative	.22**

Rangkorrelationskoeffizient Kendall τ_b
** Der Korrelationskoeffizient ist bei einer Irrtumswahrscheinlichkeit von 1 % signifikant.
n=132

Tab. 10: Unterschiedliche Erwartungen an den Dialog beeinträchtigen das Kooperationsgefühl

	Hürde für die Dialogarbeit: unterschiedliche Erwartungen an den Dialog
kooperatives Gesprächsklima zwischen MuslimInnen und ChristInnen	-.19*

Rangkorrelationskoeffizient Kendall τ_b
* Der Korrelationskoeffizient ist bei einer Irrtumswahrscheinlichkeit von 5 % signifikant.
n=128

Tab. 11: Zusammenhang zwischen dem Einfluss der muslimischen Seite und der Entwicklung der muslimischen Teilnehmendenzahlen

	Wahrnehmung des relativen Einflusses der eigenen Religionsgruppe bei der Planung von Themen und Aktivitäten (Durchschnittswert der muslimischen Befragten)
Entwicklung der muslimischen Teilnehmen-denzahlen in der Initiativen	.38*

Rangkorrelationskoeffizient Kendall τ_b
* Der Korrelationskoeffizient ist bei einer Irrtumswahrscheinlichkeit von 5 % signifikant.
n=26

Tab. 12: Wetteifern der Religionen und positive Gruppenintegration

	‚Das Verhalten der anderen Teilnehmer vermittelt mir ein Gefühl von Wertschätzung‘	‚Ich fühle mich hier in eine religionsübergreifende Gemeinschaft integriert‘
‚Manchmal entsteht ein Wetteifern der Religionen‘	-.21**	-.16*

Rangkorrelationskoeffizient Kendall τ_b
* Der Korrelationskoeffizient ist bei einer Irrtumswahrscheinlichkeit von 5 % signifikant.
** Der Korrelationskoeffizient ist bei einer Irrtumswahrscheinlichkeit von 1 % signifikant.
n=287–289

Tab. 13: Vertrauensaufbau durch Dauerhaftigkeit des Dialogs

	feindseliges Gesprächsklima zwischen MuslimInnen und ChristInnen	vertrauensvolles Gesprächsklima zwischen MuslimInnen und ChristInnen
Alter der Dialoginitiative	-.21*	.20*
Anteil der seit über zwei Jahren in der Dialoginitiative Aktiven	-.18	.22*

Rangkorrelationskoeffizient Kendall τ_b
* Der Korrelationskoeffizient ist bei einer Irrtumswahrscheinlichkeit von 5 % signifikant.
n=106–123

Tab. 14: **Einstellungen der Nicht-MuslimInnen gegenüber MuslimInnen**

	Zustimmungsgrad			
	‚Die Muslime lehnen die Deutschen ab‘[1] (nur Autochthone, n=151)	**‚Die hier lebenden Muslime bedrohen unsere Freiheiten und Rechte‘[2]**	**‚Der Islam bedroht unsere Freiheiten und Rechte‘[2]**	**‚Die muslimische Kultur passt durchaus auch in unsere westliche Welt‘[2]**
Häufigkeit des Überdenkens einzelner Punkte der eigenen religiösen Einstellung	⁒	⁒	⁒	⁒
Motivation für das Dialogengagement: die eigene Sichtweise zu überprüfen	⁒	-.18*	-.17*	⁒
Gefühl durch Religion zum Dialog mit Andersgläubigen verpflichtet zu sein	⁒	-.17*	-.29**	.29**
MuslimInnen in der Dialoggruppe werden als untypisch empfunden	.17*	.21**	⁒	⁒

Rangkorrelationskoeffizient Kendall τ_b
* Der Korrelationskoeffizient ist bei einer Irrtumswahrscheinlichkeit von 5 % signifikant.
** Der Korrelationskoeffizient ist bei einer Irrtumswahrscheinlichkeit von 1 % signifikant.
⁒ Bei einer Irrtumswahrscheinlichkeit von 5 % liegt keine statistisch signifikante Korrelation vor.
1: Die Itemformulierung stammt aus der BMI-Studie von Brettfeld und Wetzels (2007, S. 108).
2: Die Items wurden vom GMF-Projekt entwickelt. Vgl. Leibold 2009; Leibold und Kühnel 2008.
n=228–237

Abdullah, Muhammad Salim (1981), „Islamische Stimmen zum Dialog“. In: *CIBEDO-Dokumentation* 12.3, S. 3–33. S. S. 21.

Abu Zaid, Nasr Hamid (2006), „Brutalität und Zivilisation – Gewalt und Terrorismus?“ In: *Krieg, Repression, Terrorismus: Politische Gewalt und Zivilisation in westlichen und muslimischen Gesellschaften. Eine Studie von Jochen Hippler mit Kommentaren von Nasr Hamid Abu Zaid und Amr Hamzawy*. Hrsg. von Institut für Auslandsbeziehungen. Teil des Sonderprogramms „Europäisch-islamischer Kulturdialog“ des Auswärtigen Amtes, Berlin. Stuttgart: ifa, S. 123–154. S. S. 160.

Akademie der Weltreligionen (o. J.), *Homepage*. URL: http://www.awr.uni-hamburg.de/ (besucht am 11. 02. 2011). S. S. 349.

Allport, Gordon W. (1954/1979), *The Nature of Prejudice*. Cambridge: Perseus Books. S. S. 98, 99, 135, 371.

– (1959), „Religion and Prejudice“. In: *Crane Review* 2, S. 1–10. S. S. 132, 134, 136.

– (1966), „Religious Concept of Prejudice“. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 5, S. 447–454. S. S. 132, 134, 136.

Amir-Moazami, Schirin (2010), „Dialogue at Eyelevel? The Critical Hermeneutics of State-Initiated Dialogue with Muslims in Germany“. In: *Sociologie et sociétés* 42, S. 171–196. S. S. 250.

Amnesty International, Gruppe Bergedorf, Reinbek und Wentorf (2007), *Gottesdienst und Ausstellung zu Kindersoldaten*. URL: http://www.amnesty-bergedorf.de/index.php?news+55+10001 (besucht am 11. 02. 2011). S. S. 351.

Antes, Peter (2001), *Der Islam als politischer Faktor*. 4. Aufl. Hannover: Niedersächsische Zentrale für politische Bildung. S. S. 165.

Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen, Hrsg. (1976), *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*. Bd. 2: Ethnotheorie und Ethnographie des Sprechens. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. S. S. 153.

Armir, Yehuda (1969), „Contact Hypothesis in Ethnic Relations“. In: *Psychology Bulletin* 71, S. 319–342. S. S. 98.

ASDC (1999), *Principles for Intergroup Projects: A First Look*. Association for the Study und Development of Community. URL: http://www.communityscience.com/pubs/CFIR061999.PDF. S. S. 98, 134.

Attia, Iman (2009), *Die „westliche Kultur" und ihr Anderes: Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*. Bielefeld: Transcript. S. S. 163.

Auffarth, Christoph (2005), „‚Weltreligion' als ein Leitbegriff der Religionswissenschaft im Imperialismus". In: *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen: Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945*. Hrsg. von Ulrich van der Heyden und Holger Stoecker. Stuttgart, S. 17–36. S. S. 18.

Augoustinos, Martha und Iain Walker (1995), *Social Cognition: An Integrated Introduction*. London: Sage. S. S. 96.

August, Ursula und Hartmut Dreier (2004), „Gemeinwesenarbeit: interkulturell und interreligiös". In: *Migration, Integration: Beiträge der Evangelischen Erwachsenenbildung*. Hrsg. von Evangelisches Erwachsenenbildungswerk Westfalen und Lippe e. V. Dortmund: Evangelisches Erwachsenenbildungswerk, S. 16–18. URL: http://www.ebwwest.de/uploads/media/integration.pdf (besucht am 20. 07. 2010). S. S. 178, 197, 325, 327.

Bade, Klaus J. (2007), „Versäumte Integrationschancen und nachholende Integrationspolitik". In: *Nachholende Integrationspolitik und Gestaltungsperspektiven der Integrationspraxis*. Hrsg. von Klaus J. Bade und Hans-Georg Hiesserich. Göttingen: V&R Unipress, S. 21–95. URL: http://www.kjbade.de/bilder/Bade_OBS.pdf. S. S. 306.

Barrows, John Henry, Hrsg. (1893), *The World's Parliament of Religions: An Illustrated and Popular Story of the World's First Parliament of Religions, Held in Chicago in Connection With the Columbian Exposition of 1893*. 2 Bde. Chicago: The Parliament Publ. Co. S. S. 12.

Batson, C. Daniel (1976), „Religion as Prosocial: Agent or Double Agent?" In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 15, S. 29–45. S. S. 136.

Batson, C. Daniel, Patricia A. Schoenrade und W. Larry Ventis (1993), *Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective*. New York: Macmillan. S. S. 133, 136, 137.

Batson, C. Daniel und Eric L. Stocks (2007), „Religion and Prejudice". In: *On the Nature of Prejudice: Fifty Years after Allport*. Hrsg. von John F. Dovidio, Peter S. Glick

und Laurie A. Rudmann. Malden, Oxford und Victoria: Blackwell, S. 413–429. S. S. 132, 137, 143.

Baur, Nina (2008), „Das Ordinalskalenproblem“. In: *Datenanalyse mit SPSS für Fortgeschrittene: Ein Arbeitsbuch*. Hrsg. von Nina Baur und Sabine Fromm. Wiesbaden: VS, S. 279–290. S. S. 34.

Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen (2002), *Vom Dialog zur Kooperation: Die Integration von Muslimen in der Kommune. Dokumentation eines Fachgespräches*. Berlin. S. S. 249.

Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (2004), *Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft. Dokumentation der Fachtagung*. Berlin und Bonn. S. S. 249.

– (2005), *Islam einbürgern: Auf dem Weg zur Anerkennung muslimischer Vertretungen in Deutschland. Dokumentation der Fachtagung*. Berlin. S. S. 249.

Bechmann, Ulrike (2007), „Abraham und Ibrah m: Die Grenzen des Abraham-Paradigmas im interreligiösen Dialog“. In: *Münchner Theologische Zeitschrift* 58, S. 110–126. S. S. 369.

Berlin-Institut für Bevölkerung und Entwicklung, Hrsg. (2009), *Ungenutzte Potenziale: Zur Lage der Integration in Deutschland*. Berlin: Stiftung Berlin-Institut. URL: http://www.berlin-institut.org/fileadmin/user_upload/Zuwanderung/Integration_RZ_online.pdf (besucht am 15. 03. 2011). S. S. 179.

Berscheid, Ellen und Harry T. Reiss (1998), „Attraction and Close Relationships“. In: *Handbook of Social Psychology*. Hrsg. von Daniel T. Gilbert, Susan T. Fiske und Gardner Lindzey. 4. Aufl. Bd. 2. Boston: McGraw-Hill, S. 193–281. S. S. 128.

Bielefeldt, Heiner (2003), *Muslime im säkularen Rechtsstaat: Integrationschancen durch Religionsfreiheit*. Bielefeld: Transcript. S. S. 25, 255.

Bielefeldt, Heinz (2008), „Christlich-Islamischer Dialog in Aldenhoven: Abschnitte einer Fortsetzungsgeschichte“. In: *Jahrbuch 2008*. Hrsg. von Kreis Düren. Düren: Hahne & Schloemer, S. 49–55. S. S. 331.

– (o. J.), *Entwicklungsstationen des Christlich-Islamischen Gesprächskreises*. Aldenhoven. S. S. 331.

Bobzin, Hartmut (2010), *Der Koran: Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin*. München: Beck. S. S. 9, 167.

Bochinger, Christoph (2000), „Wahrnehmung von Fremdheit: Zur Verhältnisbestimmung zwischen Religionswissenschaft und Theologie“. In: *Die Identität*

der Religionswissenschaft. Hrsg. von Gebhard Löhr. Frankfurt am Main: Lang, S. 57–77. S. S. 365.

Bommes, Michael (2007), „Integration: Gesellschaftliches Risiko und politisches Symbol“. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 22–23, S. 3–5. URL: http://www.bpb.de/files/11U5XJ.pdf. S. S. 245, 247, 274.

– (2008), „Migration und die Veränderung der Gesellschaft“. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 35–36, S. 20–25. URL: http://www.bpb.de/files/VZ5NWG.pdf. S. S. 246.

Bornstein, Robert F. (1993), „Mere Exposure Effects with Outgroup Stimuli“. In: *Affect, Cognition, and Stereotyping: Interactive Processes in Group Perception*. Hrsg. von Diane M. Mackie und David L. Hamilton. San Diego CA: Academic Press, S. 195–212. S. S. 97.

Borrmans, Maurice, Hrsg. (1985), *Wege zum christlich-islamischen Dialog*. Frankfurt am Main: CIBEDO. S. S. 28.

Bortz, Jürgen und Nicola Döring (2005), *Forschungsmethoden und Evaluation für Human- und Sozialwissenschaftler*. 3. überarb. Aufl. Heidelberg: Springer Medizin. S. S. 37.

– (2006), *Forschungsmethoden und Evaluation für Human- und Sozialwissenschaftler*. 4. überarb. Aufl. Heidelberg: Springer Medizin. S. S. 37.

Braybrooke, Marcus (1992), *Pilgrimage of Hope: One Hundred Years of Global Interfaith Dialogue*. London: SCM. S. S. 13, 14, 18, 20.

Brettfeld, Katrin und Peter Wetzels (2007), *Muslime in Deutschland: Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen*. Hamburg: Bundesministerium des Inneren und Universität Hamburg. URL: http://www.bmi.bund.de/cae/servlet/contentblob/139732/publicationFile/14975/Muslime%20in%20Deutschland.pdf. S. S. 381.

Brewer, Marilynn B. (2000), „Superordinate Goals versus Superordinate Identity as Bases of Intergroup Cooperation“. In: *Social Identity Processes: Trends in Theory and Research*. Hrsg. von Dora Capozza und Rupert Brown. Thousand Oaks CA: Sage, S. 117–132. S. S. 139.

Brown, Rupert und Miles Hewstone (2005), „An Integrative Theory of Intergroup Contact“. In: *Advances in Experimental Social Psychology* 37, S. 255–343. S. S. 97, 98, 124.

Buber, Martin (1965), *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg: Schneider. S. S. 32.

Burg, Arno (2009), *Sarrazin muss sich entschuldigen*. Zeit Online. 1. Okt. 2009. URL: http://www.zeit.de/politik/deutschland/2009-10/sarrazin-aeusserung-integration (besucht am 05. 02. 2011). S. S. 169.

Ceylan, Rauf (2006), *Ethnische Kolonien: Entstehung, Funktionen und Wandel am Beispiel türkischer Moscheen und Cafés*. Wiesbaden: VS. S. S. 163.

– (2010), *Prediger des Islam: Imame – wer sie sind und was sie wirklich wollen*. Freiburg: Herder. S. S. 278.

CIAG Marl (2010*a*), *10. Abrahamsfest in Marl*. Christlich-Islamische Arbeitsgemeinschaft Marl. URL: http://www.abrahamsfest-marl.de/pdf/Abrahamsfest_10_Flyer_dt.pdf (besucht am 29. 11. 2010). S. S. 177.

– (2010*b*), *Flyer zur Selbstauskunft*. Christlich-Islamische Arbeitsgemeinschaft Marl. URL: http://www.abrahamsfest-marl.de/pdf/Flyer_Ciag-2010_pdf.pdf (besucht am 20. 07. 2010). S. S. 325.

Cleff, Thomas (2008), *Deskriptive Statistik und moderne Datenanalyse: Eine computergestützte Einführung mit Excel, SPSS und STATA*. Wiesbaden: Gabler. S. S. 34.

Dahrendorf, Rolf (1992), *Der moderne soziale Konflikt: Essay zur Politik der Freiheit*. Stuttgart: DVA. S. S. 287.

Decker, Oliver u. a. (2010), *Die Mitte in der Krise: Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2010*. Friedrich-Ebert-Stiftung. URL: http://library.fes.de/pdf-files/do/07504.pdf (besucht am 06. 12. 2010). S. S. 95.

Dehn, Ulrich (o. J.), *Interreligiöser Dialog am Institut für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaft*. Institut für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaften. URL: http://www.theologie.uni-hamburg.de/imoer/dialog.html (besucht am 21. 07. 2010). S. S. 349.

Deppermann, Arnulf (1999), *Gespräche analysieren: Eine Einführung in konversationsanalytische Methoden*. Opladen: Leske & Budrich. S. S. 152, 153.

Der Heilige Stuhl (1965), *Nostra Aetate: Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*. URL: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html (besucht am 15. 03. 2011). S. S. 16.

Deutsche Bischofskonferenz (2008), *Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen: Eine Handreichung der deutschen Bischöfe*. 2. überarb. und aktual. Aufl. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. S. S. 28.

Deutsches Islamforum (2006*a*), *Arbeitsgrundlage für das Deutsche Islamforum*. 26. Juni 2006. URL: http://www.interkultureller-rat.de/wp-content/uploads/0606_Arbeitsgrundlage.pdf (besucht am 11. 01. 2011). S. S. 301.

– (2006*b*), *Scharia als Glaubensweg von Muslimen: Eine Information*. 27. Sep. 2006. URL: http://www.interkultureller-rat.de/wp-content/uploads/Scharia-Endfassung.pdf (besucht am 11. 01. 2011). S. S. 300.

Diekmann, Andreas (2005), *Empirische Sozialforschung: Grundlagen, Methoden, Anwendungen*. 14. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. S. S. 54.

– (2007), *Empirische Sozialforschung: Grundlagen, Methoden, Anwendungen*. 18. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. S. S. 36, 104.

DIK (2009), *„Imame für Integration": Bundesweites Fortbildungsangebot für Imame gestartet*. 10. Dez. 2009. URL: http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cln_117/nn_2026136/SubSites/DIK/DE/ReligionsunterrichtImame/ImameTheologie/DITIB-Imamprojekt/imamprojekt-inhalt.html (besucht am 30. 03. 2011). S. S. 278.

– (2010), *Inhalte: Muslime in Deutschland - deutsche Muslime*. 27. Dez. 2010. URL: http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cln_117/nn_1318820/SubSites/DIK/DE/AufgabenZiele/AufgabenZiele/inhalte-node.html?__nnn=true (besucht am 21. 03. 2011). S. S. 249.

Dillman, Don A. (2007), *Mail and Internet Surveys: The Tailored Design Method*. 2. Aufl. Hoboken NJ: Wiley. S. S. 36.

Doedens, Folkert und Wolfram Weiße (2007), „Religion unterrichten in Hamburg". In: *Theo-Web: Zeitschrift für Religionspädagogik* 6.1, S. 50–67. URL: http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2007-01/6.pdf. S. S. 351.

Dortmunder Islamseminar (2010), *Islam-Seminar; Interreligiöse Dialoginitiative: Jahresprogramm 2010*. URL: http://www.islamseminar.de/islamseminar010.pdf (besucht am 20. 07. 2010). S. S. 341.

– (o. J.), *Ein offenes Wort*. URL: http://www.islamseminar.de/Seiten/offeneswort.html (besucht am 20. 07. 2010). S. S. 343.

Dubiel, Helmut (1997), „Unversöhnlichkeit und Demokratie". In: *Was hält die Gesellschaft zusammen?* Hrsg. von Wilhelm Heitmeyer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 425–444. S. S. 287, 288.

– (1999), „Integration durch Konflikt?" In: *Soziale Integration*. Hrsg. von Jürgen Friedrichs und Wolfgang Jagodzinski. Opladen: VS, S. 132–143. S. S. 288.

EKD (o. J.), *Arbeitsgruppen und Strukturen der Zusammenarbeit*. URL: http://www.ekd.de/EKD-Texte/ekd_und_islam_2.html (besucht am 14. 02. 2011). S. S. 176.

Ensari, Nurcan und Norman Miller (2002), „The Out-Group Must Not Be so Bad after All: The Effects of Disclosure, Typicallity and Salience on Intergroup Bias". In: *Journal of Personality and Social Psychology* 83, S. 313–329. S. S. 125, 140.

Esser, Hartmut (2001), *Integration und ethnische Schichtung*. Arbeitspapiere – Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung 40. Mannheim: MZES. URL: http://www.mzes.uni-mannheim.de/publications/wp/wp-40.pdf. S. S. 244, 245.

– (2004), „Welche Alternativen zur ‚Assimilation' gibt es eigentlich?" In: *Migration – Integration – Bildung: Grundfragen und Problembereiche*. Hrsg. von Klaus J. Bade und Michael Bommes. Osnabrück: Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien, S. 41–59. S. S. 3.

Evangelische Kirche im Rheinland (1998), *Christen und Muslime nebeneinander vor dem einen Gott – Zur Frage des gemeinsamen Betens: Eine Orientierungshilfe*. Düsseldorf: Presseverband der Evangelischen Kirche im Rheinland. S. S. 194.

– (2009), *Abraham und der Glaube an den einen Gott*. Düsseldorf: Landeskirchenamt, Abt. III: Ökumene. URL: http://www.ekir.de/ekir/dokumente/LS2009-B1032.pdf (besucht am 15. 03. 2011). S. S. 28, 176, 194, 195, 238.

Falaturi, Abdoljavad (2002), *Interreligiöser Dialog aus islamischer Sicht*. URL: http://www.islamic-sciences.net/aufsatz43.html (besucht am 27. 01. 2011). S. S. 228.

Forst, Rainer (2003), *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. S. 4, 10, 366.

Frese, Hans-Ludwig (2002), *„Den Islam ausleben": Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslims in der Diaspora*. Bielefeld: Transcript. S. S. 169.

Gaertner, Samuel L. und John F. Dovidio (2000), *Reducing Intergroup Bias: The Common In-Group Identity Model*. Philadelphia: Psychology Press. S. S. 140.

Gerhardt, Uta (2001), *Idealtypus: Zur methodologischen Begründung der modernen Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. S. 22.

Gloël, Hans-Martin, Hrsg. (2005), *Brücken bauen: Christen und Muslime erleben Begegnung*. Neuendettelsau: Erlanger Verl. für Mission und Ökumene. S. S. 324.

– (2006), „Brücke-Köprü: Begegnung von Christen und Muslimen“. In: *Lernort Jerusalem: Kulturelle und theologische Paradigmen einer Begegnung mit den Religionen*. Hrsg. von Egbert Ballhorn. Münster: Aschendorff, S. 71–80. S. S. 324.

Gloël, Hans-Martin u. a. (2003), *Multireligiöses Gebet, Christen und Muslime, Brücke-Köprü und Medina e.V. mit anschließendem gemeinsamem Iftar-Essen*. URL: http://www.bruecke-nuernberg.de/pdf/konzept/gebet.pdf (besucht am 08. 10. 2010). S. S. 206.

Golz, Hans-Georg, Hrsg. (2006), *Dialog der Kulturen*. Aus Politik und Zeitgeschichte 28–29. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung. URL: http://www.bpb.de/files/OD5C2J.pdf (besucht am 21. 03. 2011). S. S. 24.

Häder, Michael (2010), *Empirische Sozialforschung: Eine Einführung*. Wiesbaden: VS. S. S. 37.

Hasselmann, Christel (2002), *Die Weltreligionen entdecken ihr gemeinsames Ethos: Der Weg zur Weltethoserklärung*. Mainz: Matthias Grünewald. S. S. 14.

Haug, Sonja, Stephanie Müssig und Anja Stichs (2009), *Muslimisches Leben in Deutschland*. Hrsg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) im Auftrag der Deutschen Islamkonferenz. URL: http://www.bamf.de/cln_111/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Forschungsberichte/fb6-muslimisches-leben.html?nn=1362958 (besucht am 07. 03. 2011). S. S. 41.

Häußermann, Hartmut und Walter Siebel (2001), *Soziale Integration und ethnische Schichtung: Zusammenhänge zwischen räumlicher und sozialer Integration*. Gutachten im Auftrag der Unabhängigen Kommission „Zuwanderung“. URL: http://www.schader-stiftung.de/docs/haeussermann_siebel_gutachten.pdf (besucht am 01. 04. 2011). S. S. 285.

Haußig, Hans-Michael (1999), *Der Religionsbegriff in den Religionen: Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam*. Berlin: Philo. S. S. 161, 225.

Heitmeyer, Wilhelm (2005), *Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit: Die theoretische Konzeption und empirische Ergebnisse aus 2002, 2003 und 2004*. URL: http://www.berlin.de/imperia/md/content/lb-lkbgg/praevention/rechtsextremismus2/entwicklungallgemein/02_wilhelm_heitmeyer.pdf?start&ts=1239196228 (besucht am 12. 08. 2009). (Leicht gekürzte Fassung aus Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): Deutsche Zustände, Folge 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 13–34). S. S. 34.

Hessisches Islamforum (2005), *Muslimische Kinder in der Schule: Informationen und Empfehlungen*. 29. Juni 2005. URL: http://www.interkultureller-rat.de/wp-content/uploads/Muslimische_Kinder_Hessen (besucht am 11. 01. 2011). S. S. 292.

Hewstone, Miles (2004), *Neuere Forschungen über Intergruppenkonflikte: Konsequenzen für den Umgang mit Migration und Integration*. Veröffentlichung der Arbeitsstelle Interkulturelle Konflikte und gesellschaftliche Integration des WZB (SP IV 2004-601). URL: http://bibliothek.wz-berlin.de/pdf/2004/iv04-601.pdf (besucht am 11. 04. 2010). S. S. 128, 139, 140.

Hinterhuber, Eva-Maria (2009), *Abrahamischer Trialog und Zivilgesellschaft: Eine Untersuchung zum sozialintegrativen Potenzial des Dialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen*. Stuttgart: Lucius und Lucius. S. S. 33, 41, 85.

Hippler, Jochen (2006), „Krieg, Repression, Terrorismus: Politische Gewalt und Zivilisation in westlichen und muslimischen Gesellschaften". In: *Krieg, Repression, Terrorismus: Politische Gewalt und Zivilisation in westlichen und muslimischen Gesellschaften. Eine Studie von Jochen Hippler mit Kommentaren von Nasr Hamid Abu Zaid und Amr Hamzawy*. Hrsg. von Institut für Auslandsbeziehungen. Teil des Sonderprogramms „Europäisch-islamischer Kulturdialog" des Auswärtigen Amtes, Berlin. Stuttgart: ifa, S. 11–122. S. S. 160.

Hock, Klaus und Johannes Lähnemann, Hrsg. (2005), *Die Darstellung des Christentums in Schulbüchern islamisch geprägter Länder*. 2 Bde. Schenefeld: EB-Verlag. S. S. 158.

Hoffmann, Wilhelm Sabri (2007), *Zur Handreichung der EKD „Klarheit und gute Nachbarschaft"*. URL: http://www.muslimliga.de/dmlb_stellungnahmen/hoffm_HOFFMANN_070508.pdf (besucht am 21. 01. 2011). S. S. 221.

Hoppe, Ulrike (2002), *Geschichte des Islam in Dortmund und die Entwicklung des Christlich-Islamischen Dialogs*. URL: http://www.islamseminar.de/pdf/Text1.pdf (besucht am 26. 03. 2011). S. S. 341.

Huber, Stefan (2003), *Zentralität und Inhalt: Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität*. Opladen: Leske und Buderich. S. S. 133.

– (2004), „Zentralität und Inhalt: Eine Synthese der Messmodell von Allport und Glock". In: *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung*. Hrsg. von Christian Zwingmann und Hefried Moosbrugger. Münster: Waxmann, S. 79–105. S. S. 137.

– (2009), „Der Religionsmonitor 2008: Strukturierende Prinzipien, operationale Konstrukte, Auswertungsstrategien“. In: *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*. Hrsg. von Bertelsmann Stiftung. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung, S. 17–52. S. S. 132, 137.

Hunn, Karin (2005), *„Nächstes Jahr kehren wir zurück...“: Die Geschichte der türkischen „Gastarbeiter“ in der Bundesrepublik Deutschland*. Göttingen: Wallstein. S. S. 163.

Huntington, Samuel P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster. S. S. 160.

Hüttermann, Jörg (2006), *Das Minarett: Zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole*. Weinheim und München: Juventa. S. S. 271, 288, 291, 303, 309.

IKG (2010), *Deutsche Zustände: Unruhige Zeiten, Presseinformation zur Präsentation der Langzeituntersuchung Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit*. Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung. URL: http://www.uni-bielefeld.de/ikg/Pressehandout_GMF_2010.pdf (besucht am 06.12.2010). S. S. 95.

Institut für Auslandsbeziehungen, Hrsg. (2006), *Krieg, Repression, Terrorismus: Politische Gewalt und Zivilisation in westlichen und muslimischen Gesellschaften. Eine Studie von Jochen Hippler mit Kommentaren von Nasr Hamid Abu Zaid und Amr Hamzawy*. Teil des Sonderprogramms „Europäisch-islamischer Kulturdialog“ des Auswärtigen Amtes, Berlin. Stuttgart: ifa.

Interkultureller Rat in Deutschland (2008), *Einfach fragen! Zusammenleben mit Muslimen*. URL: http://www.interkultureller-rat.de/materialien/clearingprojekt-zusammenleben-mit-muslimen/ (besucht am 12.10.2010). S. S. 124.

– (2009), *Deutsches Islamforum und Islamforen in den Ländern*. URL: http://www.interkultureller-rat.de/projekte/deutsches-islamforum-und-islamforen-in-den-laendern/ (besucht am 24.01.2011). S. S. 223, 292.

Interreligiöser Arbeitskreis Kiel (2004), *Religionen in Kiel: Möglichkeiten der Begegnung*. URL: http://www.s226558375.online.de/pdf/ReaderText.pdf (besucht am 29.07.2010). S. S. 352.

– (2009), *Stellungnahme des Interreligiösen Arbeitskreises Kiel*. URL: http://www.s226558375.online.de/Aktuell/Stellungnahme%20des%

20Interreligioesen%20Arbeitskreises_09_02_26.pdf (besucht am 29. 07. 2010). S. S. 354.

Interreligiöser Arbeitskreis Kiel (o.J.a), *Interreligiöses Gebet: Drei Leitsätze*. URL: http://www.s226558375.online.de/gebet/gebZiele.htm (besucht am 12. 01. 2011). S. S. 212, 352.

– (o.J.b), *Ziele und Leitsätze*. URL: http://www.s226558375.online.de/ziele_und_leitsaetze.htm (besucht am 11. 01. 2011). S. S. 301.

Islamische Gemeinschaft Milli Görüş (2009), *Parlamentarische Anfrage zu verdachtsunabhängigen Moscheekontrollen in Niedersachsen*. 17. Aug. 2009. URL: http://www.igmg.de/nachrichten/artikel/2010/07/12/parlamentarische-anfrage-zu-verdachtsunabhaengigen-moscheekontrollen-in-niedersachsen.html (besucht am 27. 11. 2010). S. S. 166.

Jäger, Margarete und Siegfried Jäger, Hrsg. (2007), *Deutungskämpfe: Theorie und Praxis kritischer Diskursanalyse*. Wiesbaden: VS. S. S. 306.

Jähn, Christine (2006), „Kein Muslimtest mehr“. In: *Die Zeit* (19. Jan. 2006). URL: http://www.zeit.de/online/2006/04/bundestag_fragebogen. S. S. 243.

Janssen, Jürgen und Wilfried Laatz (2010), *Statistische Datenanalyse mit SPSS: Eine anwendungsorientierte Einführung in das Basissystem und das Modul Exakte Tests*. Heidelberg [u. a.]: Springer. S. S. 54.

Jasper, Gerhard (2005), „20 Jahre Islamberatungsstelle: Wie alles begann“. In: *Dialog im Wandel: Der christlich-islamische Dialog. Anfänge – Krisen – neue Wege*. Hrsg. von Bernd Neuser. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus, S. 17–29. S. S. 16, 17.

Kandel, Johannes (2003), „Lieber blauäugig als blind? Anmerkungen zum ‚Dialog‘ mit dem Islam“. In: *EZW-Materialdienst* 66, S. 228–231. S. S. 289, 368.

Karakaşoğlu, Yasemin (2007), „Abgrenzung und Mission statt Toleranz und Dialog“. In: *Evangelisch aus fundamentalem Grund: Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert*. Hrsg. von Jürgen Miksch. Frankfurt am Main: Lembeck, S. 238–252. S. S. 221.

Kassis, Hanna (2004), „Symbolische und gesellschaftliche Erwiderungen des Islam in der Begegnung mit dem Christentum“. In: *Juden, Christen und Muslime: Religionsdialoge im Mittelalter*. Hrsg. von Matthias Lutz-Bachmann und Alexander Fiodora. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 173–191. S. S. 11.

Keller, Reiner (2007), *Diskursforschung: Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*. 3. Aufl. Wiesbaden: VS. S. S. 7, 150–152.

Kenworthy, Jared B. u. a. (2005), „Intergroup Contact: When Does it Work and Why?“ In: *On the Nature of Prejudice: Fifty Years after Allport*. Hrsg. von John F. Dovidio, Peter S. Glick und Laurie A. Rudmann. Oxford: Blackwell, S. 278–292. S. S. 97, 99, 116, 125, 126, 131.

Khorchide, Mouhanad (2009), *Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft: Eine empirische Studie zu Einstellungen der islamischen ReligionslehrerInnen an öffentlichen Schulen*. Wiesbaden: VS. S. S. 279.

Kirchenamt der EKD, Hrsg. (2006), *Klarheit und gute Nachbarschaft: Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD*. EKD-Texte 86. Hannover: Kirchenamt der EKD. URL: http://www.ekd.de/download/ekd_texte_86.pdf. S. S. 21, 28, 95, 176, 194, 218, 226, 238, 370.

Klaes, Norbert (2003), „Kulturaufgabe interreligiöser Dialog: Würzburg und die Begegnung von Religionen und Kulturen“. In: *Würzburg Heute* 75, S. 25–28. S. S. 359.

Klause, Ralph-Peter (2006), *Der Islam in der Regio TriRhena: Muslimisches Leben am Oberrhein*. Studien zum interreligiösen Dialog 8. Münster: Waxmann. S. S. 164.

Klinkhammer, Gritt (2002), „Auf dem Weg zur Körperschaft des öffentlichen Rechts? Die Integration des Islam in Deutschland im Spannungsfeld von säkularer politischer Ordnung, Religionsfreiheit und christlicher Kultur“. In: *Religionen und Recht: Eine interdisziplinäre Diskussion um die Integration von Religionen in demokratischen Gesellschaften*. Hrsg. von Gritt Klinkhammer und Tobias Frick. Marburg: Diagonal, S. 181–202. S. S. 275.

– (2008), „Der Dialog mit Muslimen: Interessen, Ziele und Kontroversen“. In: *Interreligiöser Dialog auf dem Prüfstand: Kriterien und Standards für interkulturelle und interreligiöse Kommunikation*. Hrsg. von Gritt Klinkhammer und Ayla Satilmis. Berlin u. a.: Lit, S. 21–45. S. S. 9.

Klinkhammer, Gritt und Ayla Satilmis (2007), *Kriterien und Standards der interreligiösen und interkulturellen Kommunikation: Eine Evaluation des Dialogs mit dem Islam*. Projektabschlussbericht. URL: http://www.religion.uni-bremen.de/fileadmin/mediapool/religion/dateien/Projektabschlussbericht.pdf (besucht am 20. 12. 2010). S. S. 2, 25, 32, 33, 151, 161, 248.

Knitter, Paul F. (1997), *Horizonte der Befreiung: Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*. Frankfurt am Main: Lembeck. S. S. 3, 162.

Knoblauch, Hubert (2009), *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt am Main und New York: Campus. S. S. 230.

Koalitionsvertrag (2005), *Gemeinsam für Deutschland: Mit Mut und Menschlichkeit. Koalitionsvertrag von CDU, CSU und SPD*. URL: http://www.cducsu.de/upload/koavertrag0509.pdf (besucht am 11. 01. 2011). S. S. 248.

Köckeis-Stangl, Eva (1980), „Methoden der Sozialisationsforschung". In: *Handbuch der Sozialisationsforschung*. Hrsg. von Klaus Hurrelmann und Dieter Ulich. Weinheim: Beltz, S. 321–337. S. S. 153.

Koordinierungsrat des christlich-islamischen Dialogs (2003), *Satzung*. URL: http://www.kcid.de/kcid/Vereinssatzung.pdf (besucht am 29. 09. 2010). S. S. 196.

Körner, Felix (2006), *Alter Text – neuer Kontext: Koranhermeneutik in der Türkei heute*. Freiburg: Herder. S. S. 305.

Kozlovic, Anton Karl (2001), „Who Should Be Allowed to Participate in Official interreligious Dialogues? A Review of Issues". In: *Marburg Journal of Religion* 6.2, S. 1–24. URL: http://archiv.ub.uni-marburg.de/mjr/kozlovic.html. S. S. 223.

Küng, Hans (2010), *Projekt Weltethos*. 12. Aufl. München: Piper. S. S. 160.

Lamnek, Siegfried (1995), *Qualitative Sozialforschung*. 3. Aufl. Bd. 2: Methoden und Techniken. Weinheim: Beltz und Psychologie Verlags Union. S. S. 153, 154.

Lehmann, Hartmut (2009), „Migration – Religion – Integration: Historische Perspektiven, aktuelle Theorien". In: *Policy* 30, S. 4–5. S. S. 246.

Leibold, Jürgen (2009), „Fremdenfeindlichkeit und Islamphobie: Fakten zum gegenwärtigen Verhältnis genereller und spezifischer Vorurteile". In: *Islamfeindlichkeit: Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. Hrsg. von Thorsten Gerald Schneiders. Wiesbaden: VS, S. 145–154. S. S. 95, 142, 143, 381.

Leibold, Jürgen und Steffen Kühnel (2008), „Islamophobie oder Kritik am Islam?" In: *Deutsche Zustände*. Hrsg. von Wilhelm Heitmeyer. Folge 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 95–115. S. S. 33, 142, 143, 381.

Lienemann-Perrin, Christine (1999), *Mission und interreligiöser Dialog*. Ökumenische Studienhefte 11 = Bensheimer Hefte 93. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. S. 162.

Lüddeckens, Dorothea (2002), *Das Weltparlament der Religionen von 1893: Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert*. Berlin: de Gruyter. S. S. 11–13.

Lull, Ramon (1998), *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*. Hrsg. von Theodor Pindl. Stuttgart: Reclam. S. S. 10.

Malik, Jamal (2010), *Gibt es Grenzen für gesellschaftliches Engagement bei Muslimen? Gesellschaftliche Perspektiven*. Bundeszentrale für politische Bildung, 5. Zukunftsforum Islam. URL: http://www.bpb.de/files/5YP085.pdf (besucht am 11. 01. 2011). S. S. 275.

Martínez Gázquez, José u. a. (2004), „Die lateinischen Koran-Übersetzungen in Spanien". In: *Juden, Christen und Muslime: Religionsdialoge im Mittelalter*. Hrsg. von Matthias Lutz-Bachmann und Alexander Fiodora. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 27–39. S. S. 10.

Mazyek, Aiman A. (2011), „Rechtliche Anerkennung des Islams: Weder Gleichberechtigung noch Gleichbehandlung in Sicht". In: *Politik und Kultur* (Jan./Feb. 2011), S. 30–32. S. S. 274, 278.

Micksch, Jürgen (2005), *Islamforen in Deutschland: Dialoge mit Muslimen*. Frankfurt am Main: Lembeck. S. S. 338, 364.

– Hrsg. (2007), *Evangelisch aus fundamentalem Grund: Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert*. Frankfurt am Main: Lembeck. S. S. 221.

– Hrsg. (2009), *Antimuslimischer Rassismus: Konflikte als Chance*. Frankfurt am Main: Lembeck. S. S. 339.

Micksch, Jürgen und Ingrid Hoensch, Hrsg. (2011), *Miteinander vor Ort: Kommunale Islamforen*. Im Druck. S. S. 341.

Migrationsbericht (2008), *Migrationsbericht des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge im Auftrag der Bundesregierung*. URL: http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Downloads/DE/Broschueren/2010/Migrationsbericht_2008_de.pdf (besucht am 11. 01. 2011). S. S. 242.

Mıhçıyazgan, Ursula (1993*a*), „Die Fremden als ‚die zu Entfremdenden' und die Fremden als ‚die Anderen': Fremdheit im Christentum und Islam aus religionssoziologischer Sicht". In: *Gemeinsam* 27, S. 24–34. S. S. 176, 237.

– (1993*b*), „Fremdheit im Christentum und im Islam". In: *Im Gespräch* 3, S. 10–13. S. S. 176, 237.

– (1997), „Verständigung im Dialog: Über den Umgang mit kulturellen und religiösen Differenzen (nicht nur) in der Pädagogik". In: *Kritik an Religionen*. Hrsg.

von Gritt Klinkhammer, Steffen Rink und Tobias Frick. Marburg: Diagonal, S. 139–156. S. S. 236, 237.

Mıhçıyazgan, Ursula (2010), „Anerkennung der Andersheit und Einheit in der Vielfalt“. In: *Religiöse Differenz als Chance? Positionen, Kontroversen, Perspektiven*. Hrsg. von Wolfram Weisse und Hans-Martin Gutmann. Religionen im Dialog 3. Münster: Waxmann, S. 67–80. S. S. 164.

Mummendey, Amélie und Sabine Otten (2001), „Aversive Discrimination“. In: *Intergroup Processes: Blackwell Handbook of Social Psychology*. Hrsg. von Rupert Brown und Samuel L. Gaertner. Oxford: Blackwell, S. 112–132. S. S. 96, 116.

Neidhardt, Friedhelm (1979), „Das innere System sozialer Gruppen“. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 31.4, S. 639–660. S. S. 6.

Neuberg, Steven L. und Catherine A. Cottrell (2006), „Evolutionary Bases of Prejudice“. In: *Evolution and Social Psychology*. Hrsg. von Mark Schaller, Jeffry A. Simpson und Douglas T. Kenrick. New York: Psychology Press, S. 163–187. S. S. 124.

Niedersächsisches Ministerium für Inneres und Sport (2009), *Presseinformationen: Verdachtsunabhängige Personenkontrollen vor Moscheen. Sitzung des Niedersächsischen Landtages am 27.08.2009. TOP 12 d (Dringl. Anfrage)*. URL: http://www.mi.niedersachsen.de/live/live.php?navigation_id=14797&article_id=62763&_psmand=33 (besucht am 27. 11. 2010). S. S. 166.

Oelkers, Jürgen (1990), „Vollendung: Theologische Spuren im pädagogischen Denken“. In: *Zwischen Technologie und Selbstreferenz*. Hrsg. von Niklas Luhmann und Karl Eberhard Schorr. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 24–72. S. S. 236.

Osbeck, Lisa M., Fathali M. Moghaddam und Stephane Perreault (1997), „Similarity and Attraction among Majority and Minority Groups in a Multicultural Context“. In: *International Journal of Intercultural Relations* 21.1, S. 113–123. S. S. 98, 128.

Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog, Kongregation für die Evangelisierung der Völker (1991), *Dialog und Verkündigung: Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. S. S. 15.

Pargament, Kenneth I. (1992), „Of Means and Ends: Religion and Search for Significance“. In: *International Journal for the Psychology of Religion* 2.4, S. 201–229. S. S. 133.

Paulus, Paul B. und Dinesh Nagar (1987), „Environmental Influences on Social Interaction and Group Development“. In: *Group Processes and Intergroup Relations*. Hrsg. von Clyde A. Hendrick. Newbury Park CA: Sage, S. 69–90. S. S. 129.

Pettigrew, Thomas F. (1998), „Intergroup Contact Theory“. In: *Annual Review of Psychology* 49, S. 65–85. S. S. 4, 98, 365.

– (2008), „Future Directions for Intergroup Contact Theory and Research“. In: *International Journal of Intercultural Relations* 32.3, S. 187–199. S. S. 97–99, 129, 131.

Pettigrew, Thomas F. und Linda R. Tropp (2006), „A Meta-Analytic Test of Intergroup Contact Theory“. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 90, S. 751–783. S. S. 33, 97, 98, 131, 146.

Pettigrew, Thomas F. u. a. (2007), „Direct and Indirect Intergroup Contact Effects on Prejudice: A Normative Interpretation“. In: *International Journal of Intercultural Relations* 31, S. 411–425. S. S. 147.

Peucker, Mario (2009), „Islamfeindlichkeit: Die empirischen Grundlagen“. In: *Islamfeindlichkeit: Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. Hrsg. von Thorsten Gerald Schneiders. Wiesbaden: VS, S. 155–165. S. S. 95.

Plant, E. Ashby und Patricia G. Devine (2003), „The Antecedents and Implications of Interracial Anxiety“. In: *Personality and Social Psychology Bulletin* 29, S. 790–801. S. S. 131.

Plener, Peter (2001), *Sehnsüchte einer Weltausstellung: Wien 1873*. URL: http://www.kakanien.ac.at/beitr/fallstudie/PPlener1.pdf/show_pdf (besucht am 15. 03. 2011). S. S. 11.

ProDialog (2011), *Projekt: proDialog – DITIB*. URL: http://www.prodialog-ditib.de/ (besucht am 11. 01. 2011). S. S. 280, 281.

Rat der EKD (2000), *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland: Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. S. S. 27, 221.

Renz, Andreas (2006), „Asymmetrien und Hindernisse im christlich-islamischen Dialog: Beobachtungen zur gegenwärtigen Situation in Deutschland“. In: *Lernort Jerusalem: Kulturelle und theologische Paradigmen einer Begegnung mit den Religionen*. Hrsg. von Egbert Ballhorn u. a. Münster: Aschendorff, S. 57–70. S. S. 99.

Richards, Zoe und Miles Hewstone (2001), „Subtyping and Subgrouping: Processes for the Prevention and Promotion of Stereotype Change“. In: *Personality and Social Psychology Review* 5.1, S. 52–73. S. S. 140, 372.

Riesebrodt, Martin (1990), *Fundamentalismus als patriarchale Protestbewegung*. Tübingen: Mohr. S. S. 165.

– (2000), *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalisten und der „Kampf der Kulturen“*. München: Beck. S. S. 165.

Rommelspacher, Birgit (2009), „Konflikte als Chance: Der Moscheebau als Medium der Integration“. In: *Antimuslimischer Rassismus: Konflikte als Chance*. Hrsg. von Jürgen Miksch. Frankfurt am Main: Lembeck, S. 57–67. S. S. 267, 272.

Sachs, Lothar und Jürgen Hedderich (2006), *Angewandte Statistik: Methodensammlung mit R*. 12. vollst. neu bearb. Aufl. Berlin und Heidelberg: Springer. S. S. 37.

Salzborn, Samuel (2006), „Ethnizität und ethnische Identität: Ein ideologiekritischer Versuch“. In: *Zeitschrift für kritische Theorie* 22–23, S. 99–119. S. S. 245.

Sandkühler, Hans Jörg (1996), *Das Selbst und das Fremde: Der Streit der Kulturen*. Hamburg: Meiner. S. S. 4.

Sarrazin, Thilo (2010), *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*. München: DVA. S. S. 169, 243.

Satilmis, Ayla (2009), *Zusammenfassung des Fachgesprächs in Bremen*. URL: http://www.dialogos-projekt.de/images/Fachgespraech_Zusammenfassung.pdf (besucht am 13. 10. 2010). S. S. 239.

– (2010), „Dialog auf Augenhöhe? Anmerkungen zu Schieflagen im interreligiösen und interkulturellen Austausch“. In: *Das Baugerüst* 2, S. 38–43. S. S. 264.

Scarberry, Nikki C. u. a. (1997), „Effects of Individuating Information on the Generalization Part of Allport’s Contact Hypothesis“. In: *Personality and Social Psychology Bulletin* 23, S. 1291–1299. S. S. 140.

Scherr, Albert (2009), „Leitbilder in der politischen Debatte: Integration, Multikulturalismus und Diversity“. In: *Lokale Integrationspolitik in der Einwanderungsgesellschaft: Migration und Integration als Herausforderung von Kommunen*. Hrsg. von Frank Gesemann und Roland Roth. Wiesbaden: VS, S. 71–88. S. S. 245, 247.

Schiffauer, Werner (1997), „Kulturalismus vs. Universalismus: Ethnologische Anmerkungen zu einer Debatte“. In: *Fremde in der Stadt: Zehn Essays über Kultur*

und Differenz. Hrsg. von Werner Schiffauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 144–156. S. S. 164.
– (2006), „Muslimische Identitäten in Europa“. In: *Inamo* 46, S. 4–8. S. S. 284.
– (2008), *Parallelgesellschaften: Wie viel Weiterkonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz*. Bielefeld: Transcript. S. S. 288, 290.
– (2009), „Muslime schätzen die deutsche Verfassung: Interview“. In: *Berliner Zeitung* (26. März 2009). URL: http://www.berlinonline.de/berliner-zeitung/archiv/.bin/dump.fcgi/2009/0326/feuilleton/0005/index.html. S. S. 255, 267.
– (2010), *Nach dem Islamismus: Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Göruş*. Berlin: Suhrkamp. S. S. 238.
Schmid, Hans-Jörg, Ayse Almila Akca und Klaus Barwig (2008), *Gesellschaft gemeinsam gestalten: Islamische Vereinigungen als Partner in Baden-Württemberg*. Baden-Baden: Nomos. S. S. 33, 42, 54, 70, 93.
Schneiders, Thorsten Gerald, Hrsg. (2009), *Islamfeindlichkeit: Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. Wiesbaden: VS. S. S. 229.
– Hrsg. (2010), *Islamverherrlichung: Wenn die Kritik zum Tabu wird*. Wiesbaden: VS. S. S. 229.
Schulze, Reinhard (2008), „Abraham: eine literarische Figur der Integration?“ In: *ReligionsKulturen: Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse, neue religiöse Wissensformen*. Hrsg. von Andreas Nehring und Joachim Valentin. Stuttgart: Kohlhammer, S. 242–260. S. S. 369.
Schura Bremen (2011), *[Flyer Schura Bremen]*. URL: http://www.schurabremen.de/images/stories/assets/flyer_schura_bremen.pdf (besucht am 11. 01. 2011). S. S. 275.
Schütze, Fritz u. a. (1976), „Grundlagentheoretische Voraussetzungen methodisch kontrollierten Fremdverstehens“. In: *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*. Hrsg. von Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen. Bd. 2: Ethnotheorie und Ethnographie des Sprechens. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 433–495. S. S. 153.
Seager, Richard Hughes (1995), *The World's Parliament of Religions: The East/West Encounter, Chicago, 1893*. Bloomington IN: Indiana University Press. S. S. 12, 13.
Shelton, J. Nicole und Jennifer A. Richeson (2006), „Ethnic Minorities' Racial Attitudes and Contact Experiences with People“. In: *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology* 12.1, S. 149–164. S. S. 131.

Shelton, J. Nicole, Jennifer A. Richeson und Jessica Salvatore (2005), „Expecting to Be the Target of Prejudice: Implications for Interethnic Interactions“. In: *Personality and Social Psychology Bulletin* 31.9, S. 1189–1202. S. S. 131.

Shelton, J. Nicole u. a. (2005), „Ironic Effects of Racial Bias during Interracial Interactions“. In: *Psychological Science* 16.5, S. 397–402. S. S. 131.

Sheridan, Lorraine P. (2006), „Islamophobie Pre- and Post-September 11th, 2001“. In: *Journal of Interpersonal Violence* 21, S. 317–336. S. S. 95.

Sherif, Muzafer u. a. (1961), *Intergroup Conflict and Cooperation: The Robber's Cave Experiment*. Norman OK: University of Oklahoma Book Exchange. S. S. 100, 123.

Simmel, Georg (1992), „Exkurs über den Fremden“. In: *Gesamtausgabe*. Hrsg. von Othein Rammstedt. Bd. 11: Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 764–771. S. S. 167.

Sperber, Jutta (1999), *Dialog mit dem Islam*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. S. 16.

Stark, Wolfgang (1996), *Empowerment: Neue Handlungskompetenzen in der psychosozialen Praxis*. Freiburg: Lambertus. S. S. 26.

Stephan, Walter G. (1985), „Intergroup Relations“. In: *Handbook of Social Psychology*. Hrsg. von Gardner Lindzey und Elliot Aronson. 3. Aufl. Bd. 2. New York: Random House, S. 599–658. S. S. 98.

Stephan, Walter G. und Cookie W. Stephan (1985), „Intergroup Anxiety“. In: *Journal of Social Issues* 41, S. 157–175. S. S. 96, 98, 99, 116, 126, 131.

– (2000), „An Integrated Threat Theory of Prejudice“. In: *Reducing Prejudice and Discrimination*. Hrsg. von Stuart Oskamp. Hillside: Erlbaum, S. 23–46. S. S. 96, 116, 124.

Stephan, Walter G., Cookie W. Stephan und William B. Gudykunst (1999), „Anxiety in Intergroup Relations: A Comparison of Anxiety/Uncertainty Management Theory and Integrated Threat Theory“. In: *International Journal of Intercultural Relations* 23, S. 613–628. S. S. 99.

Sternbach, Uta (2010), „Institutionalisierung des Islam durch gemeinsames Essen: iftar in Deutschland“. In: *Mobilisierung von Religion in Europa*. Hrsg. von Jamal Malik. Frankfurt am Main: Lang, S. 187–206. S. S. 6, 367.

Stolz, Fritz (2004), „Theologie und Religionswissenschaft: Das Eigene und das Fremde“. In: *Religion und Rekonstruktion: Ausgewählte Aufsätze*. Hrsg. von Daria Pezzoli-Olgiati. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 271–286. S. S. 368.

Sundermeier, Theo (1996), *Den Fremden Verstehen: Eine praktische Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. S. 3, 364.

Swidler, Leonard (1987), „Interreligious and Interideological Dialogue: The Matrix for All Systematic Reflection Today“. In: *Toward a Universal Theology of Religion*. Hrsg. von Leonard Swidler. Maryknoll: Orbis, S. 5–50. S. S. 32, 364.

Tajfel, Henry und John C. Turner (1979), „An Integrative Theory of Intergroup Conflict“. In: *The Social Psychology of Intergroup Relations*. Hrsg. von William G. Austin und Stephen Worchel. Chicago: Nelson-Hall, S. 7–24. S. S. 96.

– (1986), „The Social Identity Theory of Intergroup Behaviour“. In: *Psychology of Intergroup Relations*. Hrsg. von Stephen Worchel und William G. Austin. Chicago: Nelson-Hall, S. 7–24. S. S. 96, 123, 133, 139.

Taylor, Mark C. (2007), *Religious Correctness*. URL: http://www.press.uchicago.edu/Misc/Chicago/07january_taylor.html (besucht am 10. 01. 2011). S. S. 202.

Taylor, Shelley E. (1981), „A Categorization Approach to Stereotyping“. In: *Cognitive Processes in Stereotyping and Intergroup Behavior*. Hrsg. von David L. Hamilton. Mahwah NJ: Lawrence Erlbaum, S. 83–114. S. S. 138.

Tezcan, Levent (2006), „Interreligiöser Dialog und politische Religionen“. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 28–29, S. 26–32. URL: http://www.bpb.de/files/OD5C2J.pdf. S. S. 183, 252.

TNS EMNID (2009), *Grundauswertung des Religionsmonitor 2008 (Deutschland)*. Begleit-CD zu: *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*. Hrsg. von der Bertelsmann Stiftung. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung. S. S. 132, 137.

Trautner, Bernhard (2000), „Eine ‚Ver-Zivilgesellschaftung‘ des Islam in Deutschland? Türkische Muslime und islamische Organisationen als soziale Träger des transstaatlichen Raumes Deutschland-Türkei“. In: *Transstaatliche Räume: Politik, Wirtschaft und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei*. Hrsg. von Thomas Faist. Bielefeld: Transcript, S. 57–86. S. S. 273.

Turner, Rhiannon N. u. a. (2007), „Reducing Prejudice via Direct and Extended Cross-Group Friendship“. In: *European Journal of Social Psychology* 18, S. 212–255. S. S. 125, 126, 128.

Voci, Alberto und Miles Hewstone (2003), „Intergroup Contact and Prejudice towards Immigrants in Italy: The Mediational Role of Anxiety and the Mode-

rational Role of Group Salience“. In: *Group Processes and Intergroup Relations* 6, S. 37–54. S. S. 97, 126.

Wagner, Ulrich (2000), *Gruppenprozesse*. URL: http://www.uni-marburg.de/fb04/team-wagner/lehre/downloads/download%20hagenpapier.pdf (besucht am 15. 03. 2011). S. S. 4, 26.

Weiße, Wolfram (2002), „‚Akademie der Weltreligionen‘ an der Universität Hamburg: Vorüberlegungen und Perspektiven“. In: *Akademie der Weltreligionen: Konzeptionelle und praktische Ansätze*. Hrsg. von Thorsten Knauth und Wolfram Weiße. Dokumentation eines Symposions am 19./20.12.2001 mit Vertreterinnen und Vertretern von Weltreligionen in Hamburg und Mitgliedern der Universität Hamburg. Hamburg: Universität Hamburg, S. 15–25. URL: http://www2.erzwiss.uni-hamburg.de/personal/weisse/AkademiederWeltreligionen.pdf. S. S. 351.

Werth, Lioba und Jennifer Mayer (2008), *Sozialpsychologie*. Berlin und Heidelberg: Spektrum. S. S. 96, 100, 123, 134, 135, 139.

Whitley, Bernard E. und Mary E. Kite (2010), *The Psychology of Prejudice and Discrimination*. Belmont: Wadsworth. S. S. 96, 128, 134, 140, 141.

Wieland, Georg (1998), „Das Eigene und das Andere: Theoretische Elemente zum Begriff der Toleranz im hohen und späten Mittelalter“. In: *Toleranz im Mittelalter*. Hrsg. von Alexander Patschovsky und Harald Zimmermann. Sigmaringen: Jan Thorbecke, S. 11–25. S. S. 10.

Wissenschaftsrat (2010), *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*. URL: http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf (besucht am 01. 04. 2011). S. S. 273.

Worchel, Stephen und Nancy Norvel (1980), „Effect of Perceived Environmental Conditions during Cooperation on Intergroup Attraction“. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, S. 764–772. S. S. 98.

World Council of Churches (1992), *Issues in Christian-Muslim Relations: Ecumenical Considerations*. URL: http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/issues-in-christian-muslim-relations-ecumenical-considerations.html (besucht am 15. 03. 2011). S. S. 16.

Wright, Stephen C. u. a. (1997), „The Extended Contact Effect: Knowledge of Cross-Group Friendships and Prejudice“. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 73, S. 73–90. S. S. 147.

Wulff, Christian (2010), *Rede von Bundespräsident Christian Wulff zum 20. Jahrestag der Deutschen Einheit in Bremen*. 3. Okt. 2010. URL: http://www.bundespraesident.de/-,2.667040/Rede-von-Bundespraesident-Chri.htm (besucht am 04. 10. 2010). S. S. 241.

Zentralrat der Muslime (2002), *Islamische Charta: Grundsatzerklärung des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD) zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft*. URL: http://www.zentralrat.de/3035.php (besucht am 01. 04. 2011). S. S. 282.

Zentrum für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung, Hrsg. (2005), *Ein einziges Wort und seine große Wirkung: Eine hermeneutische Betrachtungsweise zu Qur'ān Sūra 4, Vers 34, mit Blick auf das Geschlechterverhältnis im Islam*. Köln: ZIF. S. S. 344.

Hans-Ludwig Frese (Jahrgang 1958), Diplom-Religionswissenschaftler. Studium in Göttingen und Bremen. Arbeiten zu Migration, Diasporas und Identität. 2001 Promotion. Seither Lehraufträge an den Universitäten in Bremen und Oldenburg. Von 2002–2004 und seit 2008 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Religionswissenschaft und Religionspädagogik, Universität Bremen. Seit 2008 Lektor mit Schwerpunkt auf Islam in Europa und qualitative Religionsforschung. Im Dialogos-Projekt mit Ayla Satilmis insbesondere zuständig für den Bereich der qualitativen (Feld-)Forschung.

Gritt Klinkhammer (Jahrgang 1965), seit 2004 Professorin für Religionswissenschaft an der Universität Bremen. Studium der Religionswissenschaft, Soziologie und Philosophie in Bochum und Marburg. Forschungsschwerpunkte: Islam in Europa, Migration, Religion und Gesellschaft, empirische Religionsforschung, Theorie der Religion. Zahlreiche Veröffentlichungen zum Themenbereich MuslimInnen in Deutschland. Leitung des Dialogos-Projekts.

Ayla Satilmis (Jahrgang 1973), Diplom-Politologin. Studium der Politik- und Rechtswissenschaft an den Universitäten Marburg und Bremen. Arbeitsschwerpunkte: Soziale Ungleichheitsforschung, politische Kulturforschung. 1999–2005 Tätigkeit am Institut für Politikwissenschaft der Universität Marburg. 2006–2007 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Religionswissenschaft der Universität Bremen für das Pilotprojekt zu dieser Studie. Im Dialogos-Projekt mit Hans-Ludwig Frese insbesondere zuständig für den Bereich der qualitativen (Feld-)Forschung.

Tina Seibert (Jahrgang 1982), Diplom-Politologin. 2002–2008 Studium der Politikwissenschaft, Volkswirtschaftslehre und Friedens- und Konfliktforschung an der Philipps-Universität Marburg und der University of Alberta (Kanada). Forschungs- und Interessensschwerpunkte: Migrations- und Integrationsforschung, Gleichstellungs-, Sozial- und Arbeitsmarktpolitik. Arbeitsbereich im Rahmen des Dialogos-Projekts: quantitative Datenerhebung und -analyse, Vorurteilsforschung, Aufbau der Online-Datenbank.